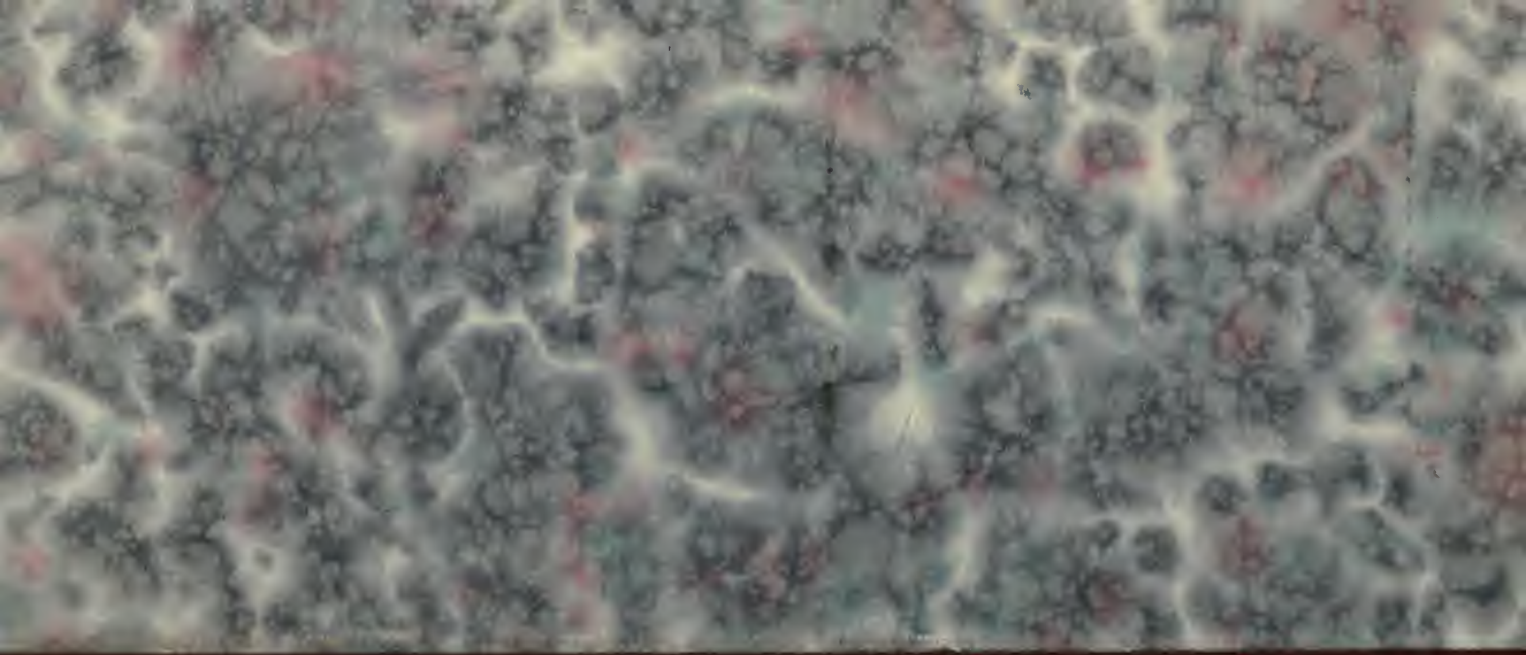

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Domcap. u. Prof. Brockmann in Münster, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Coblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock, Kaltenbaeck in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, D. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Prof. G. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Münstereifel, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, D. Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und

D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Vierzehntes Heft.

Köln, 1835.

Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Physiologie

und

Naturgeschichte

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Worin besteht im Geiste von Hermes und Günther das Problem bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens? (Forts.) 1

II. Zur Theorie der Ehe, von D. J. H. Papst. (Forts.) . . 38

III. Ueber die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über den Pentateuch. Von F. C. Movers. (Schluß.) 87

IV. Ueber die Ehegesetze der Juden. Von L. Haymann . . 115

V. Begründung der katholischen Lehre über die sacramentalische Beichte (Schluß) 133

B. Recensionen.

I. Praktische Rhetorik. Ein Handbuch für Schulen, Gymnasien und zum gründlichen Selbstunterricht. Von D. H. A. Kerndörffer 154

II. Lehrbuch der Religionswissenschaft ꝛc. Recensirt von J. J. Rosenbaum in Trier (Forts.) 161

III. Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit. Von D. Ullmann. 194

IV. Unfruchtbarkeit der von den Protestanten zur Bekehrung ungläubiger Völker unternommenen Missionen. Dargethan aus

Seite

den eigenen Schriften der Missionare. Eine Abhandlung von N. Wiseмann 203

V. Handbuch der Pastoral-Medicin, von A. M. Vering. 2. Ausgabe 207

C. Wissenschaftliche Aufsätze, Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten . 209

D. Erzdiözese Köln 249

Worin besteht im Geiste von Hermes und Günther das Problem bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens?

(Fortsetzung des im 13. Hefte abgebrochenen Artikels.)

§. 7. Ueber b.

Die übernatürlich unter göttlicher Leitung unfehlbar gefundene und verstandene christliche Theologie kann ebenfalls in so verschiedene Unterarten sich theilen, als die übernatürlich durch Gott vermittelte Auffindungs- und Auffassungsweise ihres Inhalts verschieden ist. Diese kann aber nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche im Allgemeinen nur eine doppelte sein: eine persönliche und eine collegialische oder berathende, je nachdem das Subject, welchem Gott bei der Findung und Auffassung des Inhalts der christlichen Theologie die übernatürliche Leitung zu Theil werden läßt, eine einzelne Person oder ein ganzes Collegium von Personen ist. In beiden Fällen ist die christliche Theologie nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche jedesmal auch in denjenigen Theilen eine unfehlbar gefundene und verstandene, wo im Wege der bloßen Vernunft die Unfehlbarkeit (oder die Nothwendigkeit) ein Ende hat; d. h.: sie ist eine absolut unfehlbare für uns. Denn nach katholischem Glauben ist ja Gott, der die übernatürliche Leitung gibt, ein absolut wahrhaftiges und unfehlbares Wesen, das eben deßwegen die Menschen auch als hermeneutische Auctorität nicht irre leiten kann. Demnach

theilt sich die absolut unfehlbar gefundene und verstandene christliche Theologie

α. in eine persönlich solche,
β. in eine collegialisch solche.

§. 8. Ueber α.

Die persönlich absolut unfehlbar gefundene und verstandene christliche Theologie kann in Ansehung der Auffindungs- und Auffassungsweise ihres Inhaltes an und für sich nicht mehr in verschiedene Unterarten sich theilen, auch wenn ihr Inhalt von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten ist aufgefunden oder erklärt worden. Denn sie bleibt in allen Fällen eine mit absoluter Unfehlbarkeit gefundene und verstandene christliche Theologie, und ist in so fern sich immer gleich. Wo nun eine christliche Theologie als eine mit absoluter Unfehlbarkeit gefundene und verstandene geschichtlich vorgegeben wird, da kann sie vor aller Untersuchung über die Wahrheit dieses Vorgebens auch nur als eine vorgeblich solche gelten, und es muß in der Untersuchung sich zeigen, ob wir genöthigt sind, sie auch als eine wirklich solche anzunehmen und zu glauben.

Nach dem Glauben der Katholiken ist den Aposteln als dem von Christo in seiner Kirche bestellten mündlichen Lehramte durch den ihnen verheißenen und am Pfingstfeste gesandten heiligen Geist in der Findung und Auffassung des christlichen Offenbarungs-Inhaltes die Gabe absoluter Unfehlbarkeit zu Theil geworden, und zwar jedem einzelnen für sich und auch allen, wo sie im Collegium in Ansehung der christlichen Lehre einen Beschluß faßten.

Außer den Aposteln waren aber auch noch einzelne Gläubige oder Mitglieder der Gemeinde mit besondern Wundergaben ausgerüstet, unter denen auch die Gabe der hermeneutischen Unfehlbarkeit war. Diese Gläubigen gehörten aber wegen dieser ihnen zu Theil gewordenen Wundergaben noch gar nicht zum Lehramte, und es haben, wie aus I. Kor. XII. hervorgeht, diese besondern

Gaben in der Kirche eine ganz andere Bedeutung, als die Unfehlbarkeit der Apostel. Jene Gläubigen sollten die christliche Lehre nicht erst in ihrem Inhalte unfehlbar auffinden und der Kirche geben, wie die Apostel, und sollten also nicht an der positiven kirchlichen Dogmenbildung participiren, sondern nur die ihnen verliehenen Wundergaben zum Nutzen und zur Erbauung der Gemeinde in den kirchlichen Zusammenkünften in Anwendung bringen *). Darum leitet auch die katholische Kirche das ganze christliche Dogma, wie es in seinem Inhalte in den Büchern des N. T. und in der kirchlichen Tradition gegeben ist, einzig von Christo und den Aposteln ab, welche als Lehramt von den Gläubigen wohl unterschieden werden. Jene in der Kirche ursprünglich da gewesenen besondern Wundergaben haben aber nach dem katholischen Glauben in der Kirche nicht fortgedauert, sondern haben da, wo sie für die allgemeine Verbreitung und factische Feststellung des Christenthums nicht mehr nothwendig waren, ganz aufgehört. Dasselbe gilt von der persönlichen Unfehlbarkeit der Mitglieder des Lehramtes, während die collegialische als ein für die künftige Reinerhaltung und richtige Auffassung der christlichen Lehre nothwendiges Mittel nach Christi Willen bis ans Ende der Welt fortdauern wird. Anders ist hier der Glaube der Quäker, welche die Gabe der hermeneutischen Unfehlbarkeit durch übernatürliche Erleuchtung des heil. Geistes, wie sie ursprünglich in der christlichen Gemeinde Statt gefunden, auch heute noch als in ihrer Kirche fortdauernd annehmen, so zwar, daß einem Jeden aus ihnen, wo er zur Belehrung und Erbauung der Gemeinde in ihren religiösen Versammlungen aufzutreten sich angetrieben fühlt, jene Gabe zu Theil werde. Sie nennen die innere übernatürliche Erleuchtung den Spiritus

*) D. Staud. läßt in seinem Aufsatze die christliche Dogmenbildung aus der Gemeinde oder aus der Gemeinschaft der Gläubigen aufsteigen, worauf ich hier schon aufmerksam mache, was aber später (in §. 13) noch ausführlich vorgelegt werden wird.

privatus, und wo eines der Mitglieder, das ihn zu haben glaubt, auftritt und über die christlichen Wahrheiten die übrigen belehrt, da nehmen diese seine Belehrung als eine unfehlbar wahre an. Diese Ansicht der Quäker muß bei der Untersuchung über die Fortdauer der absoluten Unfehlbarkeit in der christlichen Kirche ihre Würdigung finden *).

*) D. Staud. will durch sein in den Gläubigen hypostasirtes und in ihr Bewußtsein objectiv aufsteigendes Dogma dem Jammer der Subjectivität, wie er S. 289 sich ausdrückt, ein Ende machen, und hält dieses auch für das einzige Mittel zur Aufhebung der im Protestantismus gegebenen subjectiven Meinungsverschiedenheit, „weil bei dem fühlbaren Mangel eines objectiven Princips der religiöse Glaube und das religiöse Erkennen im Allgemeinen und Einzelnen zurückgeführt werde auf eine unmittelbare höhere Erleuchtung durch den Geist Gottes, wie wir es bei den Quäkern fänden, wo dann eine Privat-Erleuchtung der andern entgegengehalten werde, was die Gesammt-Erleuchtung zur Chimäre mache." Hieraus wird Jeder schon einsehen, daß die christliche Wissenschaft des D. Staud. weiter nichts ist, als ein hypostasirter Protestantismus, der aber darum noch lange kein Katholizismus ist. Seine vorgebliche Gesammt-Erleuchtung ist ihm, wie in §. 13 ausführlich vorgelegt werden wird, das ins Bewußtsein der ganzen Kirche, d. h. ins Bewußtsein der Gemeinschaft der Gläubigen, objectiv aufsteigende christliche Dogma oder Symbolum. Hiedurch ist nun allerdings die Privat-Erleuchtung in der Weise mit befaßt, daß sie in der Gesammt-Erleuchtung ganz aufgeht, und wo sie neben ihr sich geltend machen will, nothwendig mit ihr in Gegensatz tritt und sie negirt, d. h. nothwendig subjectiv wird im Gegensatze zu dem objectiven Dogma. Darum sagt D. Staud. S. 259: „Der Glaubensbegriff (das Glaubens-Symbol, das Symbolum) ist der allgemeine; Alle sind in ihm mitbegriffen, und so stellt sich in ihm dar die Gemeinschaft der Gläubigen, damit aber die Kirche selbst." Und nun heißt es S. 262: „Das Symbol des Glaubens hat nach diesen Bestimmungen keinen bloß normativen, sondern einen schlechthin constitutiven, nicht einen negativen, sondern einen durchaus positiven Charakter. Es gilt auch nicht bloß für gewisse Zeiten, nach deren Verlauf es seinen Werth und seine Bedeutung verliert, sondern ist wesentlich ewig, unveränderlich, bleibend." Hier setzt nun D. Staud. die Note unter den Text: „Es ist leicht, von dem Gesagten eine Anwendung auf die symbolischen Bücher

Außer den Quäkern gibt es keine andere christliche Confession mehr, die von den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde eine solche Erleuchtung des h. Geistes in der Auffassung der christlichen Lehre annimmt. Für unsern Zweck interessirt uns vor der Hand nur die vorgeblich von den einzelnen Aposteln unfehlbar gefundene und verstandene christl. Theologie, deren Begriff jetzt folgender ist:

Die absolut unfehlbare apostolisch christliche Theologie ist jener Inbegriff von Erkenntnissen (oder Lehren) über Gott und das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, welche von den einzelnen Aposteln vorgeblich unter der unmittelbaren Leitung des heiligen Geistes aus der ihnen gewordenen christlichen Offenbarung geschöpft und vorgeblich in den Büchern des N. T. und der Tradition enthalten sind; und ein Inbegriff von allen durch die Apostel in genannter Weise erworbenen christlichen Offenbarungs-Erkenntnissen über die genannten Gegenstände ist die gesammte apostolisch-christliche Theologie.

---

der Protestanten zu machen." Ich glaube diese Anwendung im vorhin Gesagten in der rechten Weise schon gemacht zu haben, und will nur D. Staud. noch darauf aufmerksam machen, wie seine Ansicht, worin die Gesammt-Erleuchtung aller Privat-Erleuchtung in Ansehung der Constituirung des christlichen Dogma vorausgeht, dem factischen Entstehen des apostolischen und katholischen Dogma geradezu widerspricht. Denn darin ging in den Aposteln als den Mitgliedern des von Christus bestellten mündlichen Lehramtes (nicht in den Gläubigen, denn in diesen constituirte sich das christliche Dogma nicht) die Privat-Erleuchtung voraus, und die Gesammt-Erleuchtung, die im Concil Statt findet, folgt factisch nach, und zwar zunächst schon in dem apostolischen Concil zu Jerusalem (Apostelgesch. XV.). Auch besteht darin die katholische Ansicht. Wenn nun ein Quäker dem D. Staud. mit Beziehung auf seine oben angeführte Aeußerung entgegnete: bei den Katholiken sei die Annahme einer Gesammt-Erleuchtung der Apostel im Concil eine Chimäre, indem sie daneben auch eine Privat-Erleuchtung der Apostel statuirten, da doch jene durch diese überflüssig werde, — was würde D. Staud. hierauf antworten?

§. 9. Ueber β.

Die collegialisch absolut unfehlbare christliche Theologie kann ebenfalls in Ansehung der Weise, ihren Inhalt zu finden und zu verstehen, welche hier die collegialische Berathung ist, nicht mehr in verschiedene Unterarten sich theilen, auch wenn ihr Inhalt zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen, d. h. in den Personen verschiedenen, Collegien ist aufgefunden und erklärt worden. Denn auch sie bleibt wegen der da seienden göttlichen Leitung in allen Fällen eine absolut unfehlbare christliche Theologie und hat immer gleichen Werth. Wo nun eine christliche Theologie als eine solche geschichtlich vorgegeben wird, da kann sie vor aller Untersuchung über die Wahrheit dieses Vorgebens wieder nur als eine vorgeblich solche gelten, und bei der Untersuchung muß sich's zeigen, ob wir genöthigt sind, sie auch als eine wirklich solche anzunehmen und zu glauben. Nach dem katholischen Glauben ist aber die Gabe der absoluten Unfehlbarkeit in der Findung und Erklärung des Inhaltes der christlichen Offenbarung, oder, was dasselbe heißt, in der Findung der Erkenntniß-Principien der christlichen Theologie und in der Erklärung ihres Inhaltes, nach Christi Willen nicht bloß den Aposteln als einzelnen Personen zu Theil geworden, sondern auch, wo sie bei entstandenen kirchlichen Streitigkeiten als ganzes Collegium zur Schlichtung des Streites einen Ausspruch thaten, wie dieses Apostelgesch. XV. geschah. — Diese collegialisch absolute Unfehlbarkeit ist nun dem katholischen Glauben gemäß auch den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel im Lehramte, wofür noch jetzt die Mitglieder des in der katholischen Kirche vorhandenen mündlichen Lehramtes gelten, nach Christi Willen verblieben, und hierauf stützt sich das katholische Dogma von der Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien, wo sie bei entstandenen kirchlichen Streitigkeiten über die wirklichen Erkenntniß-Principien der göttlichen Heilslehre und über das richtige Verständniß ihres Inhal-

tes zur Schlichtung dieses Streites einen Ausspruch thun. Alle diese auf allgemeinen Concilien geschehenen Aussprüche zusammen genommen bilden nach dem katholischen Glauben das erklärte Dogma, und in so fern das von der lehrenden Kirche ausgesprochene und dadurch fixirte Glaubens-Symbolum. In ihm ist die kirchlich unfehlbar erklärte christliche Theologie oder der Katholizismus als kirchlich erklärtes Dogma enthalten, welche nach katholischem Lehrbegriffe eine absolut unfehlbare ist. Der Katholik nämlich hält dafür, daß alles dasjenige ein wirkliches und wahres Erkenntniß-Princip der von Christus geoffenbarten oder auch durch ihn bestätigten göttlichen Lehre ist, was das in der katholischen Kirche vorhandene mündliche Lehramt dafür ausgibt, und daß alle von diesem Lehramte gegebenen Erklärungen des Inhaltes dieser Erkenntniß-Principien absolut unfehlbare sind. Wo daher in Ansehung der Wirklichkeit des einen oder andern vorgeblichen Erkenntniß-Princips der christl. Lehre im Wege wissenschaftlicher Untersuchung ein Zweifel bestehen bleibt, so daß wir um der vorfindlichen Gründe willen nicht genöthigt sind, an dessen Wirklichkeit und Wahrheit zu glauben, d. h., wo menschlicher Weise nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit zu entscheiden ist, und wo ferner der Inhalt eines anerkannt wirklichen Erkenntniß-Princips der christlichen Lehre, z. B. eines anerkannt apostolisch echten biblischen Buches im Wege der bloßen Vernunft einer mehrfachen Auslegung fähig ist, so daß ich nicht genöthigt bin, eine aus diesen Auslegungen als die allein richtige und unfehlbare anzunehmen: da richtet sich der Katholik nach den Bestimmungen und Erklärungen seiner lehrenden Kirche und hält in solchen Fällen die von ihr bezeichneten Erkenntniß-Principien für die wirklichen und wahren, und eben so das durch ihre Aussprüche und Erklärungen zu vermittelnde Verständniß der christlichen Lehre für das einzig unfehlbare, und seine so gefundene und verstandene christliche Theologie ist ihm dann eine christkatho-

lische. Ihm steht daher die lehrende Kirche als bestimmende und hermeneutische Auctorität in christlich theologischen Dingen, worüber wissenschaftlich nicht mit Gewißheit zu entscheiden ist, und auch in solchen Dingen, wobei schon gefundene wissenschaftliche Resultate durch ihre damit übereinstimmende kirchliche Entscheidung von Neuem bestätigt werden, über der Auctorität der eigenen Vernunft, und er hält sie auch da noch für unfehlbar, wo die Unfehlbarkeit der eigenen Vernunft ein Ende hat. Dieser Grundsatz, die christliche Lehre zu finden und zu verstehen, ist, wie auch Hermes in seiner philos. Einleitung §. 5 ausdrücklich sich ausgesprochen, der Grundcharakter der christkatholischen Kirche und so auch der christkath. Theologie. Wer daher diesen Grundsatz verläßt, der verläßt auch die christkathol. Theologie und trennt sich von der christkath. Kirche. Wer dagegen diesem Grundsatze treu bleibt, der bleibt auch nothwendig in seinem christlichen Glauben in Uebereinstimmung mit dem Glauben dieser Kirche, d. h., er bleibt Katholik. Wer nun das Gesagte genau ansieht, wird den Katholizismus in folgender Weise von sich selbst unterscheiden können: Der gesammte Katholizismus besteht, wenn er im Allgemeinen als historisch überliefertes objectives Christenthum aufgefaßt wird, aus dem Inbegriff aller Dogmen, welche in denjenigen Erkenntniß-Principien enthalten sind, die das in der katholischen Kirche vorhandene Lehramt als die wirklichen und wahren bezeichnet, also aus der ganzen in der Bibel und in der apostolisch kirchlichen Tradition enthaltenen theologischen Lehre. Dagegen besteht er, als kirchlich erklärtes Christenthum aufgefaßt, aus den in den Aussprüchen der allgemeinen Concilien enthaltenen einzelnen Dogmen. Das die Erkenntniß-Principien findende und ihren Inhalt erklärende Subject ist hier nicht eine einzelne Person, sondern ein ganzes, nach katholischem Glauben unter der Leitung des heiligen Geistes in theologischen Dingen absolut unfehlbares, Collegium von Personen, die aus den Mitgliedern des in

der kathol. Kirche befindlichen mündlichen Lehramtes bestehen und auf den abgehaltenen allgemeinen Concilien unter dem Vorsitze des kirchlichen Oberhauptes collegialisch sich ausgesprochen haben. Diese Aussprüche sind in den Urkunden der allgemeinen Concilien enthalten, so daß mit deren Hülfe jedem einzelnen Mitgliede der Kirche, möge es zu den Gläubigen oder zu den Lehrern der Kirche gehören, eine nach seinem Glauben absolut unfehlbare Findung der wirklichen und wahren Erkenntniß-Principien des Christenthums und die Vermittelung eines ebenfalls absolut unfehlbaren Verständnisses ihres theologischen Inhaltes möglich gemacht ist. Dieses zu-Hülfe-Nehmen der in den Concilien sich aussprechenden kirchlichen Auctorität wird nach katholischem Glauben auch im Gebiete der Wissenschaft, falls nur erst die kirchliche Auctorität selbst als eine nach Christi Willen seit der apostolischen Zeit fortdauernde und in der Findung und Auffassung der christlichen Lehre absolut unfehlbare Auctorität wissenschaftlich aufgezeigt ist, jedesmal dann für das unfehlbar richtige Finden einzelner Erkenntniß-Principien der christlichen Offenbarungslehre und für das richtige Verstehen ihres Inhaltes nothwendig, wo Beides mit Hülfe aller anderweitigen uns zu Gebote stehenden, sowohl natürlichen als übernatürlichen, Mittel im Wege der bloßen Vernunft wissenschaftlich nicht möglich ist, wie z. B., wo der Inhalt einer Bibelstelle, so lange bloß menschliches Urtheil entscheidet, einer mehrfachen Auslegung fähig ist und bleibt. Wo aber in solchen Fällen die Hinzuziehung einer vorhandenen, absolut unfehlbaren, hermeneutischen Auctorität, wo sie einen Ausspruch gethan, wodurch man sich das gesuchte allein richtige Finden und Verstehen einer Lehre vermitteln könnte, aus Unkenntniß gar nicht benutzt oder auch, wo sie gekannt ist, aus Willkür gänzlich verschmäht wird, da ist für Manche eine Gränze erreicht, über welche hinaus ihnen das unfehlbare Finden und Verstehen der christl. Lehre unmöglich ist. Hier kann dann der christliche Glaube in dem Maße ver-

schieden sein, als in Rücksicht auf die Erkenntniß-Principien des Christenthums und das Verständniß ihres Inhaltes verschiedene, sei es nun mehr oder weniger wahrscheinliche, Annahmen möglich sind; denn alle diese können jetzt von den einzelnen Mitgliedern der christlichen Kirche nach subjectivem Dafürhalten als die richtigen gewählt werden. Und hierin sehen wir den Ausgangspunkt und die Quelle aller christl. Secten und zugleich auch den Grund, warum die nichtkatholischen christlichen Confessionen, welche eine absolut unfehlbare kirchliche Auctorität nicht anerkennen, niemals, weder die eine mit der andern, noch auch eine jede in ihren einzelnen Mitgliedern, zu einer Einheit und Uebereinstimmung in der Lehre und im Glauben hingelangen können. Der Umstand aber, daß bei der großen Verschiedenheit doch in den Fundamental-Lehren des christl. Glaubens immer noch eine Uebereinstimmung da ist, hat darin seinen Grund, weil alle auch nicht katholischen christl. Confessionen doch wenigstens in der Annahme des größten Theils der biblischen Bücherssammlung als eines Erkenntniß-Principes der christl. Lehre übereinstimmen, und dieses göttliche Buch auch solche Lehren enthält, die für jeden, der bei dessen Erklärung nicht Willkür übt, sondern Vernunft gebraucht, auch ohne Hinzuziehung einer höhern hermeneutischen Auctorität keiner mehrfachen Deutung unterworfen sind. An eine kirchliche Einheit im Glauben ist aber im Hinblick auf die mögliche verschiedene Deutung des Inhalts so vieler biblischen Lehren unter den nichtkatholischen christlichen Confessionen allein um ihres einmal angenommenen höchsten hermeneutischen Princips willen gar nicht zu denken. Dieses ist nämlich die Vernunft, und zwar auch da noch, wo sie nicht mehr mit Nothwendigkeit, also nicht mehr unfehlbar, zu leiten vermag, so daß jeder Lehrer und jedes Mitglied der Gemeinde auch bei denjenigen Lehren, die einer mehrfachen Deutung fähig sind, die eigene menschliche Auslegungsweise nach seinem individuellen Dafürhalten in Anwendung bringt, und nun die-

jenige aus den verschiedenen möglichen Auffassungen sich wählt, welche ihm die richtige zu sein scheint. Wie sollte nun in irgend einer Kirche, wo dieser Grundsatz gilt, Einheit im Lehrbegriffe und Uebereinstimmung im Glauben Statt finden können? Ganz anders in der katholischen Kirche, wo nicht die eigene Vernunft, sondern die kirchliche Auctorität als das höchste, und zwar absolut unfehlbare, und darum über der Vernunft stehende, hermeneutische Princip anerkannt wird. Hier hält man daher in streitigen Fällen dasjenige für die wahre Lehre Jesu und den richtig daraus hervorgehenden Glauben, was die kirchliche Auctorität collegialisch dafür erklärt. In der katholischen Kirche ist daher, wie fern in ihr als Kirche eine gemeinschaftliche Lehre und ein ihr correspondirender gemeinschaftlicher Glaube lebendig sich fortpflanzt, Einigkeit im Lehrbegriffe und Uebereinstimmung im Glauben. Auch bedarf es nur der Bemerkung, daß diese kirchliche Einigkeit und Uebereinstimmung nicht bloß in denjenigen Dogmen da ist, die in den Erkenntniß-Principien klar und unzweideutig ausgesprochen sind, ohne eines Mißverständnisses fähig zu sein — denn bis dahin kann und muß auch, so lange Vernunft lebt, jede christliche Kirche einig sein —, sondern, worauf es hier zumeist ankommt, auch in denjenigen Dogmen, die in ihrem Objecte nach bloß menschlicher Hermeneutik nicht mehr mit Gewißheit zu fixiren sind, die aber auf den allgemeinen Concilien, bei ausgebrochenen kirchlichen Lehrstreitigkeiten, zur Beilegung dieser Streitigkeiten, unfehlbar fixirt wurden. Wo jedoch irgend Bibelstellen oder auch irgend kirchliche Aussprüche sich finden, deren allein richtiges Verständniß weder durch bloß menschliche Hermeneutik, noch auch mit Hülfe der allgemeinen Concilien selbst zu vermitteln ist, da kann offenbar auch in der katholischen Kirche wenigstens so lange eine Meinungsverschiedenheit Statt finden, als die allein richtige Auslegung durch einen neuen Ausspruch des unfehlbaren mündlichen Lehramtes noch nicht möglich gemacht ist. Diese be-

stehende Verschiedenheit ist dann aber, was wohl zu merken, keine kirchliche, sondern nur eine wissenschaftliche, und die hier entstehenden wissenschaftlich dargestellten christlich-theologischen Ansichten tragen wieder den Charakter der möglichen Fehlbarkeit an sich und sind in ihrem Inhalte von der früher schon erwähnten fehlbaren christlichen Theologie in nichts verschieden.

Sehen wir nun auf das Gesagte zurück, so ergibt sich hier zuletzt der gesuchte Begriff von einer in ihrem Glaubensinhalte durch einen einzelnen Gläubigen mit Hinzuziehung der allgemeinen Concilien absolut unfehlbar erkannten christlichen Theologie, die dann wegen des dabei in Anwendung kommenden Grundsatzes von der kirchlichen Unfehlbarkeit eine christkatholische Theologie ist, wie folgt:

Die christkatholische Theologie ist jener Inbegriff von Erkenntnissen (oder Lehren) über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, die mit Hinzuziehung der in der katholischen Kirche abgehaltenen allgemeinen Concilien und unter ihrer hermeneutischen Leitung von einem einzelnen Gläubigen auf eine für die Vernunft nothwendige Weise aus den kirchlich recipirten biblischen Schriften und aus der kirchlichen Tradition und aus den Concilien selbst geschöpft sind; und ein Inbegriff von allen in genannter Weise aus der Bibel, der Tradition und den Concilien erworbenen theologischen Erkenntnissen ist die gesammte christkatholische Theologie.

Dieses ist nun der mit steter Rücksicht auf den katholischen Glauben und Sprachgebrauch gefundene, und darum mit ihm vollkommen übereinstimmende, und durch ihn factisch schon in seinem Objecte als real anerkannte und geglaubte Begriff von christkatholischer Theologie. Der Glaube an seine

Realität ist aber nur erst ein factisch vorgefundener und noch kein wissenschaftlich vermittelter; d. h.: er ist in seiner objectiven Gültigkeit noch ein wissenschaftliches Problem, auf dessen Lösung jene ganz besonders sich einlassen müssen, denen auf katholischen Kathedern ein öffentliches theologisches Lehramt zur Heranbildung des neu eintretenden katholischen Clerus anvertraut ist, damit dieser mit einer tüchtigen und wahrhaft wissenschaftlichen Kenntniß seines Glaubens, den er künftig zu lehren und zu predigen hat, in das wichtige Amt der Seelsorge eintrete *). Ehe wir nun dieses Problem in

*) Hiernach möge D. Staud. ermessen, worin denn eigentlich die Hauptforderung bestehe, die vorzüglich in unserer Zeit an den akademischen Lehrer der katholischen Theologie gestellt ist, und ob nicht die wissenschaftliche Wirksamkeit im Kreise der Zuhörer zunächst für ihn die höchste Aufgabe sei. D. Staud. sagt im Beginne seines Aufsatzes S. 242: „Es ist nicht genug, nur im Kreise seiner Zuhörer für die wissenschaftliche Theologie thätig zu sein und seine Wirksamkeit also abzuschließen; von je her war an den akademischen Lehrer die Forderung gestellt, auch nach außen Proben zu geben, wie er durch eigene selbstständige Forschung in seine Wissenschaft eingedrungen sei und wie er das gemeinsame Ganze nach seinen zugemessenen Kräften weiter befördere, als wozu er schon durch die Stelle, die er einnimmt, verpflichtet ist." Auch wir sind der Meinung, daß der akademische Lehrer zur Fortbildung der Gesammtwissenschaft im Menschengeschlechte nach Kräften mitwirken solle, was nur durch selbstständige wissenschaftliche Forschung und durch Veröffentlichung der gefundenen wissenschaftlichen Resultate möglich ist, halten aber dafür, daß jeder vor der Veröffentlichung seiner Productionen auch die Pflicht, die er als Schriftsteller gegen das große Publicum hat, stets im Auge behalten müsse. Diese besteht darin, daß er mit Rücksicht auf die von ihm geprüften Systeme seiner Zeit, wenn er ihnen gegenüber steht, die strengste Rechenschaft von der wissenschaftlichen Verschiedenheit und Haltbarkeit seiner Ansichten durch Prüfung der ihnen untergelegten Principien sich ablege. Er würde sonst auch bei dem besten Willen, anstatt die Wissenschaft zu fördern, sie durch Veröffentlichung von unreifen Schriften, die ohne alle Reflexion in der ersten fortreißenden Begeisterung, und darum ohne Gründlichkeit, geschrieben sind, in ihrem Fortgange eher hindern und hemmen. Auch würde er dadurch gegen das wissenschaftliche Publicum sich versündigen. Denn durch die Herausgabe einer bedeutendern

seinem Inhalte etwas näher entwickeln, wollen wir zuerst den dritten Eintheilungsgrund der Theologie, der auf die innere Anordnung ihres Inhaltes sich bezieht, noch kurz in Betracht ziehen.

§. 11. Verschiedene Arten der Theologie in Ansehung ihrer Form.

In Ansehung ihrer äußern Form kann jede Theologie, und so auch die christkatholische Theologie, die uns hier zunächst interessirt, nur von zweifacher Art sein, entweder eine in ihrem Inhalte systematisch geordnete, oder auch nicht. Letzteres würde der Fall sein, wenn die theologischen Erkenntnisse aus den drei Erkenntniß-Principien der christkatholischen Theologie ohne allen logischen Zusammenhang, so wie sie der Reihe nach daraus aufgefaßt werden können, zusammengestellt würden. Die ganze christkatholische Theologie erschiene hier in ihrem Inhalte als ein ungeordnetes Aggregat von einzelnen theoretischen und praktischen Dogmen und Vor-

---

Schrift erwächst für dieses die Pflicht, sie zu lesen, weil es vorausetzen muß, daß auch der Schriftsteller seine Pflicht gethan und jene strenge Rechenschaft sich abgelegt, um nicht den Männern vom Fache, durch eine leichtsinnige Herausgabe von noch ungeprüften Geistes-Productionen, eine zeitraubende und unnütze Lecture zu bereiten, und sich dadurch an ihnen zu versündigen. Und in welchem Zeitalter möchte wohl je diese Versündigung häufiger und allgemeiner da gewesen sein, als in unserem jetzigen, wo eine heillose Schreibseligkeit und nicht eine streng wissenschaftliche Forschung die Federn in Bewegung setzt! Die Beachtung des nonum prematur in annum thut unserm Zeitalter wahrlich noth, und wie mancher akademische Lehrer mag wohl über seinen unzeitigen schriftstellerischen Beschäftigungen die Pflicht seines so hohen Lehrerberufs, die er im Kreise seiner Zuhörer zu erfüllen hat, mehr oder weniger aus dem Auge verlieren, da doch diese Pflicht auf dem ersten Platze steht! Möge also jeder zunächst die ihm für seinen Beruf nothwendige Lehrertüchtigkeit sich aneignen, und sich sagen: Hic Rhodus, hic salta, so wird er bei Weitem gesegneter wirken, als durch unreife schriftstellerische Leistungen; ja, er wird eben dadurch am besten, wenn auch mehr allmählich, für eine reife litterarische Wirksamkeit sich heranbilden; wie denn das Sprüchwort schon sagt: gut Ding will Weile haben! Es versteht sich von selbst, daß in diesen Bemerkungen die von jedem, der das höhere Lehrfach sich wählt, vorher abzulegende litterarische Probe nicht ausgeschlossen sein kann.

schriften, die aber in so fern immer noch an sich einen wissenschaftlichen Werth haben können, in wie fern sie aus zuverlässigen Erkenntniß-Principien mit Unfehlbarkeit geschöpft sind. Dahingegen ist die christkatholische Theologie eine systematisch aufgebaute Wissenschaft, wenn man bei ihrer Aufbauung einen nach den Regeln der Logik aufgefundenen Plan vor Augen hält, so daß durch dessen Berücksichtigung der Inhalt der ganzen Wissenschaft nicht nur in seinen einzelnen Lehren objective Zuverlässigkeit hat, sondern auch gleich von vorn herein in einem innern logischen Zusammenhange sich ordnet und dadurch wie von selbst zu einem Systeme anwächst. Danach kann denn auch die vorhin erklärte christkatholische Theologie in ihrem Inhalte entweder als System da stehen oder auch nicht, und somit entweder eine systematische sein oder auch nicht.

Nach dieser vorangegangenen Begriffs-Entwickelung, die durchaus in Uebereinstimmung mit dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche gegeben ist, können wir nun in kurzen Zügen die Entstehungsweise des Katholizismus im Geiste der katholischen Kirche vorlegen, und darauf auch im Geiste von D. Staud. sie auffassen und als eine Parallele daneben stellen. Ist dieses geschehen, so kann daran eine kurze Angabe des Problems sich anschließen, welches bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens im Geiste von Hermes und Günther zu lösen ist.

§. 12. Die Entstehungsweise des Katholizismus im Geiste der katholischen Kirche.

Die vorangegangene Begriffs-Entwickelung von christlicher und christkatholischer Theologie zeigt uns das Christenthum und den Katholizismus in jenem Sinne, worin beide, als göttliches und unfehlbar erklärtes Dogma aufgefaßt, in der katholischen Kirche factisch anerkannt und geglaubt werden. Wir sehen darin den katholischen Lehrbegriff in seiner Göttlichkeit und Unfehlbarkeit in Christo und in dem von

ihm bestellten und unter der Leitung des heil. Geistes stehenden mündlichen Lehramtes als das primitiv erste Entstehungs-Moment der katholisch-christlichen Kirche hervortreten. Dieser Lehrbegriff ist nach katholischem Glauben ein in sich selbst einiger und absolut unfehlbarer, weil er, sowohl in materialer als auch in formaler Hinsicht, keinen natürlichen und menschlichen, sondern einen übernatürlichen und göttlichen Vermittelungsgrund hat. Die Quelle dieses Grundes ist nicht in den Personen des mündlichen Lehramtes, wie fern sie als Menschen aufgefaßt werden, vorhanden, weder in Christo, wie fern er der Menschensohn Jesus ist, noch auch in den Aposteln und ihren Nachfolgern. Weiß ja Jeder, daß nach katholischem Glauben die ganze Christuslehre ihre sie vermittelnde Quelle in Gott hat, und zwar zunächst in Christo, wie fern er der mit dem Menschensohne Jesus zu einer Syntheſe physisch vereinigte und als Gottmensch da stehende Gottsohn ist. Dabei besteht dann in Jesu die ganze menschliche Wesenheit als Syntheſe von Körper und Geist unversehrt, so daß sie nichts vom göttlichen Wesen, also auch keine im Geist da seiende und zu seinem Wesen gehörige ewige göttliche Idee (vgl. Note auf S. 20 im 13. H.), in sich aufgenommen hat. Denn die Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit ist nach katholischem Glauben nur in subjecto da, und der Gottsohn, als zweite göttliche Person, offenbart sich durch den mit ihm physisch vereinigten Menschensohn.

Eben so weiß Jeder, daß nach katholischem Glauben die absolute Unfehlbarkeit in der Findung und Auffassung der göttlichen Christuslehre ihre Quelle nicht in den Mitgliedern des von Christo in seiner Kirche bestellten mündlichen Lehramtes und noch weniger in den Gläubigen hat, sondern im heil. Geiste als der dritten Gott-Person, welche durch eine übernatürliche Dazwischenkunft überall da dem Lehramte durch eine gratia gratis data die Unfehlbarkeit in theologischen Dingen ertheilte und auf einem allgemeinen Concil auch noch

ertheilt, wo ohne diese Dazwischenkunft das richtige Finden und Verstehen der christlichen Glaubenswahrheiten verfehlt würde. Dieses ist die factisch in der Kirche vorfindliche katholische Ansicht von der Entstehung des göttlichen und unfehlbaren katholischen Lehrbegriffes. Dieser Lehrbegriff ist in seinem Inhalt eine göttlich vermittelte Production und als solche das positive kirchliche Lehrdogma oder das kirchliche Symbolum, welches durch das sprechende gesammte Lehramt als einiger und absolut unfehlbarer kirchlicher Lehrbegriff lebendig hervortritt, und die normative regula fidei für die Gläubigen ist. Der Grund jener Einigkeit und Unfehlbarkeit liegt hier in Christo und dem heil. Geiste oder in Gott, der die Quelle des christlichen Dogma ist. Wo nun das unter der Leitung des heil. Geistes stehende mündliche Lehramt, und zwar zunächst die Apostel, den ihnen eingegebenen einigen und unfehlbaren göttlichen Lehrbegriff, so wie Christus ihnen aufgetragen hatte, den Völkern der Erde predigten, und wo ferner ihre Nachfolger ihn fortwährend kirchlich aussprachen, da entstand durch die An- und Aufnahme desselben unter dem hörenden Volke auch ein einiger und unfehlbarer, d. h. ein katholisch-christlicher Glaube, und mit ihm eine kirchliche Glaubenseinheit, die ihren Grund in der kirchlichen Lehreinheit, also in dem von Christo in seiner Kirche bestellten unfehlbaren mündlichen Lehramte, hat. In so fern nun die Gemeinde in diesem Lehramte eine nach Christi Willen durch den heil. Geist in der Findung und Auffassung der christlichen Lehre absolut unfehlbare kirchliche Auctorität annahm und ihr als solcher Glauben schenkte, beruhte der entstehende Kirchenglaube nothwendig auf der positiv-göttlichen und nicht auf menschlicher Auctorität. Dieser Glaube aber war und ist fortwährend in der fortdauernden katholischen Kirche das nachgeordnete und zweite Entstehungs-Moment, so wie der positiv kirchliche Lehrbegriff oder das Symbolum als regula fidei das primitive und erste Entstehungs-Moment ist. Wir sehen hier eine Einführung des katholischen Christen-

thums in die Kirche von oben herab (und nicht, wie bei D. Staud., von unten herauf). Diese Einführung geht aus von Gott durch Christus und den heil. Geist und zunächst schon durch Christus allein, wozu dann die Apostel, ungeachtet sie, Petrus an ihrer Spitze, den Auftrag, zu lehren und zu taufen und Sünden zu vergeben, schon erhalten hatten, doch bis zur Herabkunft des verheißenen heil. Geistes nur noch in dem Verhältnisse der Gläubigen standen, dann aber mit dem Pfingstfeste nach dem Willen und der Anordnung Christi unter der Leitung des heil. Geistes als das in theologischen Dingen absolut unfehlbare mündliche Lehramt der christlichen Kirche das Christenthum allen Völkern der Erde predigten. Von diesem Tage an war in und mit ihnen durch den herabgekommenen heil. Geist zunächst die lehrende katholische Kirche gegründet, die in Petro als dem von Christo bezeichneten Oberhaupte als eine in capite sichtbare lehrende Kirche da stand. Und jetzt erst wurde durch die An- und Aufnahme der apostolischen Lehre und durch den Empfang der Wassertaufe die hörende Kirche, die in Verbindung mit der lehrenden die ganze Gemeinschaft der Gläubigen ausmacht, constituirt, die nun ebenfalls in allen ihren Mitgliedern vermöge der äußerlich sichtbaren Aufnahme durch die Wassertaufe eine sichtbare katholische Kirche wurde, und noch fortwährend eine solche wird. Es ist aber die verkehrteste Ansicht vom Katholizismus, wenn man glaubt, er komme als Dogma und Symbolum, worin die regula fidei gegeben ist, zuerst in den Gläubigen zu seiner Consistenz und quille lebendig und wesentlich oder objectiv in ihr Bewußtsein hervor, wodurch in ihnen unmittelbar ein christliches Gottesbewußtsein entstehe. Hier hat dann allerdings das Symbolum für den einzelnen kirchlichen Mitglieder keinen normativen, sondern hat in der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen einen constitutiven Charakter, wie D. Staud. sich vorstellt. Wir wollen

jetzt seine Ansicht hierüber als das Herz und den Mittelpunkt seines Aufsatzes kurz vorlegen.

§. 13. Die Entstehungsweise des Katholizismus im Geiste des D. Staudenmaier.

Wir haben in den früher vorgekommenen Noten schon im Vorbeigehen darauf aufmerksam gemacht, daß D. Staud. auf eine in seiner Vernunft wohnende ewige göttliche Idee provocirt, die er auch wohl das Positive in uns nennen würde, wenn diese Benennung nicht im Widerspruche wäre mit dem theologischen Sprachgebrauche. Diese vorgeblich ewige und so genannte positive göttliche Idee spielt bei D. Staud. eine große Rolle, weil sie ihm eine unmittelbare Production Gottes und eben darum etwas Positives ist. Ferner haben wir schon darauf hingewiesen, daß er das objective Christenthum lebendig ins Bewußtsein der Gläubigen aufsteigen lasse, und daß gerade dadurch deren Bewußtsein ein positiv christliches werde. Mit Beziehung hierauf heißt es zu Ende der S. 251 seines Aufsatzes: „Diese Objectivirung ist für das menschliche Subject Individualisirung; denn während das Göttliche" (der christliche Glaubensinhalt, das allgemeine Dogma) „im Einzelnen objectiv wird, wird es für diesen individualisirt, es gibt sich an das Individuum hin zur persönlichen, lebendigen Verbindung und Durchdringung, ohne aufzuhören, Göttliches für sich zu sein." Um dieses Letztere im Geiste von D. Staud. richtig aufzufassen und zu verstehen, hat man zu bemerken, daß zwischen dem Göttlichen als christlichem Glaubensinhalte, und zwischen der erwähnten göttlichen Idee als in uns selbst gegebenem Glaubensinhalte gar kein ursprünglicher, innerer, wesentlicher und nothwendiger Unterschied (vgl. S. 252) Statt findet, weil sonst dieser wesentliche Gegensatz zwischen Christenthum (positivem Glauben) und Wissenschaft (Philosophie) nicht ausgesöhnt werden könnte. Mit Beziehung hierauf heißt es gegen Ende der S. 252 des Aufsatzes: „Da jedoch

ein solcher Gegensatz zwischen Glauben und Wissen nicht besteht, ist die Lösung eine mögliche. Der Glaube, als die Substanz der Wahrheit, hat das Erkennen schon in sich; nur ist es noch nicht zum Wissen vermittelt. Zum Wissen vermittelt, wird der Glaube Glaubenswissenschaft" (d. h.: der Inhalt des Glaubens ist hier ein gewußter). „Folglich ist der Glaube dem Inhalte nach nichts Anderes, als die Wissenschaft es auch; der Inhalt ist derselbe" (nämlich die uns inwohnende göttliche Idee ist ihrem Inhalte nach nicht wesentlich verschieden von dem christlichen Glaubensinhalte); „nur die Form ist verschieden. Die Verschiedenheit der Form ist aber nur die, welche Statt findet zwischen der Unmittelbarkeit und ihrer Vermittelung. Der Glaube" (verstehe die göttliche Idee als christlicher Glaubensinhalt) „tritt auf als das Unmittelbare" (d. h. als das ins Bewußtsein der Gläubigen durch die von Seite Christi und des heiligen Geistes Statt findende göttliche Thätigkeit und Bewegung unmittelbar und lebendig aufsteigende Dogma), „das Wissen als das Vermittelte" (d. h. als das durch menschliche Thätigkeit zu Stande kommende Erkennen der in das Bewußtsein aller Gläubigen als Dogma oder als christlicher Glaubensinhalt aufsteigenden göttlichen Idee). In dieser Weise sind dann die göttliche und die menschliche Thätigkeit in Rücksicht auf denselben Inhalt in Einheit wirkend, wie es auch S. 252 heißt: „Die göttlichen und die menschlichen Thätigkeiten sind nur Formationen, durch welche Einheit zu Stande kommen soll." Diese Einheit wäre aber im Geiste von D. Staud. nicht möglich, wenn er nicht die positive göttliche Idee in sich voraussetzte, worin die wesentliche Identität des in der Vernunft und im Christenthume gegebenen Dogma sich findet. Darum heißt es S. 254: „Das aber, worin die ursprüngliche Einheit schon gesetzt ist, und eben deßhalb auch in jeder

Zeit erreicht werden muß, ist die göttliche Idee. Aus dieser Einheit, welcher die göttliche Idee zu Grunde liegt, erzeugt sich die Wissenschaft. Das, daß die Geschichte der Offenbarung im Allgemeinen" (und diese ist in der uns inwohnenden positiven göttlichen Idee gegeben) „und der christlichen im Besondern" (und diese ist per eminentiam in Christo gegeben) „eine ewige Geschichte" (denn die uns inwohnende göttliche Idee ist ja dem D. Staud. auch eine ewige) „und die darin ausgesprochenen Wahrheiten ewige Wahrheiten sind, ist die erste wie die letzte Ursache, warum sich jene lebendige Einheit, mit dieser aber die Wissenschaft erzeugen kann, in welcher sich der objective göttliche Inhalt erhält, zugleich aber auch für uns verklärt." Hier setzt nun D. Staud. hinzu: „Damit sind wir von selbst auf das Wesen der Entwickelung der christlichen Wahrheit gekommen, aus welcher das Dogma hervorgeht." Was jetzt auf S. 254 und S. 255 noch folgt, enthält nichts Neues, sondern nur eine Reflexion auf das schon Gesagte, worin D. Staud. insbesondere noch darauf aufmerksam macht, das göttliche christliche Dogma bewege sich selbst lebendig ins Bewußtsein der Gläubigen, daher auch nicht gesagt werden könne, der Inhalt der Dogmatik werde vom endlichen Geiste producirt. Dafür muß aber jetzt allerdings gesagt werden, das christliche Dogma komme in den Gläubigen zum Dasein und constituire sich durch ein Hervorquillen in ihr Bewußtsein vermittelst der durch Christus und den heiligen Geist bewegten göttlichen Idee, daher denn auch die in der Note S. 4 schon angeführte Behauptung sehr natürlich ist, wonach das Symbolum keinen normativen, sondern einen constitutiven Charakter hat.

In dem Gesagten haben wir nun den Anfangs- und Ausgangspunkt der Entstehungsweise des Christenthums und Katholizismus im Geiste von D. Staud. schon vor uns. Ich

sage: wir haben darin den Ausgangspunkt vor uns; denn jetzt folgt erst in dem Aufsatze die vollständig durchgeführte Construction der in der Kirche bei der Dogmenbildung da seienden dreifachen Bewegung. „Es kann nur im Interesse der Sache liegen," heißt es S. 255, „diesen Bewegungen noch weiter nachzugehen." Und nachdem nun ein kurzes und allgemein gehaltenes Raisonnement, worin auf das Zusammenfallen der Tradition und kirchlichen Auctorität mit dem Inhalte des christlichen Gesammtbewußtseins aller Gläubigen und mit diesem Bewußtsein selbst, ganz in Uebereinstimmung mit der vorangegangenen Entwickelung, hingewiesen ist *), folgt dann die eben erwähnte Construction der in der Kirche bei der Dogmenbildung und ihrer Erhebung zum Wissen da seienden dreifachen Bewegung, die wir jetzt vorlegen wollen.

Diese Bewegung ist nämlich dem D. Staud. in ihrem Beginne, bei den Aposteln anzufangen, eine analytische, welche nichts ist, als der Uebergang des in der Kirche historisch oder positiv gegebenen objectiven Christenthums als allgemeines Dogma oder als christlicher Glaubensinhalt in das Bewußtsein der einzelnen Gläubigen, wodurch in diesen vermittelst der oben vorgelegten Einheits-Formation zwischen der ihnen inwohnenden positiven göttlichen Idee und der positiven christlichen Wahrheit ein christliches Bewußtsein sich bildet, worin das objective Christenthum sich individualisirt. Diese Bewegung nennt D. Staud. S. 252 „die Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern". In ihrem nothwendigen Fortgange aber geht diese Bewegung in allen Gliedern der Gemeinschaft in eine synthetische über, indem jetzt die in dem christlichen Bewußtsein der einzelnen Gläubigen schon vielfach individualisirte objectiv christliche Wahr-

*) Die auf S. 257 vorkommende Aeußerung, wonach die intelligente Befreiung zugleich eine moralische sein soll, werden wir weiter unten noch würdigen.

heit als eine im Subjecte mit Bestimmtheit erkannte in ihren einzelnen Momenten durch Synthese zu einem gemeinsamen kirchlichen Glaubensbegriffe verbunden wird. „Bei dieser Synthese", sagt D. Staud. S. 258, „ist nicht bloß der individuelle menschliche Geist" (der einzelne Gläubige) „thätig, sondern zugleich auch der göttliche Geist, das Band der Geister" (vermittelst der göttlichen Idee) „und der Urheber aller wahren, wirklichen Einheit" (indem er die in Allen wohnende göttliche Idee in Bewegung setzt und dadurch ein gemeinschaftliches christliches Bewußtsein vermittelt). „Denn die Einheit muß Einheit für Alle sein; der in Allen seiende Geist ist aber der allgemeine Geist selbst; deßwegen erkennen sich in ihm Alle wieder, in Jedem sind Alle, Alle in Jedem" (was nur durch die wesentliche Identität der vorgeblich uns inwohnenden substantiellen göttlichen Idee mit dem substantiellen Christenthume zu begreifen ist). „Das vorherrschende Element ist aber" (bei jener synthetischen Bewegung) „das Objective" (Positive), „so daß in der Synthese mit den Momenten, die in ihr enthalten sind, mehr die objective Wirklichkeit, der objective Begriff in seiner Positivität gesetzt ist, als das subjective Element. Dieses ist nur vorhanden in seiner ersten leisen Regung, und bloß um die getrennten Momente durch Synthese zu einem Ganzen zu ordnen und zu verbinden, aber noch nicht in der Weise, wie es später durch Dialektik im Lehrbegriffe geschieht." Dieses Letztere wird im Verfolge noch zur Klarheit kommen. Man wolle hier nur bemerken, wie D. Staud. die lebendige Fortentwickelung des objectiven Christenthums in den Gläubigen im eigentlichsten Sinne zu einem Natur-Processe macht, der in seiner ersten und analytischen Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern die Individualisirung des Göttlichen in den einzelnen Gläubigen positiv hervorbringt, und dadurch in die-

sen ein christliches Bewußtsein vermittelt; und der in seiner zweiten und synthetischen Bewegung, die in den Gläubigen da seienden einzelnen schon individualisirten Momente in einen Begriff zusammenschließt, worin dann dasjenige Object oder derjenige Glaubensinhalt gegeben ist, den jeder Gläubige in seiner Ganzheit ins eigene Bewußtsein aufnehmen soll, damit eben dadurch sein eigenes christliches Bewußtsein und das Bewußtsein des christlichen Geistes nur Ein Bewußtsein werden *). In jenem Begriffe aber hat D. Staud. das

*) Diesen Gedanken hat D. Staud. selbst gleichsam durch Anticipation auf S. 255 schon ausgesprochen, wo in Beziehung auf die oben vorgelegte Einheit der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit Folgendes vorkommt: „Es (das menschliche Selbstbewußtsein) versenkt und vertieft sich in den göttlichen Inhalt, um sich mit demselben zu erfüllen, und zwar bis dahin, wo es sich im Glaubensbegriffe weiß, und so weiß, daß das eigene Bewußtsein und das Bewußtsein des christlichen Geistes nur Ein Bewußtsein ist." Je mehr ich diesen immer wiederkehrenden Gedanken in die Reflexion nehme, desto mehr werde ich in der Ansicht bestärkt, daß D. Staud. bei einiger Consequenz, zwar nicht einen hegel'schen Pantheismus, aber doch einen Panlogismus und Panpneumatismus lehren muß, also im Semipantheismus stecken bleiben muß, worin der Mensch nur in seiner Subjectivität ein für sich seiendes Individuum ist, in seiner Objectivität oder Substantialität aber ein Theil des in allen Menschen durch die ewige substantielle göttliche Idee sich bewegenden λόγος und πνεῦμα. Mit dieser antikatholischen Ansicht in vollkommenster Uebereinstimmung construirt sich D. Staud. auch die Erlösung des Menschengeschlechtes auf eine eben so antikatholische Weise, wie Jeder durch Lesung seiner Encyklopädie sich zum Ueberflusse überzeugen kann. Ich will nur einige §§. aus dem Hauptstücke „die Offenbarung in Christus" hier anführen. In §. 430, S. 285, wird gesagt: „Das Verhältniß des Heidenthums zum Judenthume ist also dies: Was das Heidenthum voll Sehnsucht verlangte, das versprach mit Gewißheit das Judenthum. Aber die Erfüllung ist das Christenthum;" und nun folgt darauf in §. 431: „Während so das Judenthum die unendliche Sehnsucht mit dem Heidenthum theilte, und über demselben nur in so fern stand, als es die Verheißung gewisser und sicherer Erfüllung hatte, und in dieser Verheißung lebte" [in so fern nämlich diese Verheißung des Messias ebenfalls keine von oben herab gegebene, sondern eine

kirchliche Symbolum, indem er so fortfährt: „Es ist somit der Glaube selbst" (d. h. der positive Glaubens-

---

von unten herauf in die Gemeinschaft der gläubigen Juden (ähnlich wie das objective Christenthum in die Gemeinschaft der gläubigen Christen) hervorquillende und das jüdische Bewußtsein der Verheißung vermittelnde ist] „erscheint **Christus**, der **Wiederbringer** aller Dinge, im ganzen Alterthume als eine **ewige, nothwendige Idee.**" Daß nun diese Idee als λόγος identisch sei mit der in jedem Menschen wohnenden, von D. Staud. so genannten positiven und vorgeblich ewigen göttlichen Idee, sieht Jeder aus den folgenden §§., indem es §. 432 heißt: „Das ist, abgesehen von jener Wirksamkeit des **Logos** in der alten Welt, von welcher der heilige Johannes im Evangelium wenige, aber höchst bedeutungsvolle" (aber auch höchst mißverstandene) „Worte schreibt, die Existenz, die Christus vor seiner Erscheinung im Fleisch hatte, und diese Existenz beweiset die Nothwendigkeit der Idee des Christenthums. Die Nothwendigkeit dieser Idee erscheint nach einem andern Gesichtspunkte wiederum als **Universalität der Idee** des Christenthums" (weil nämlich zwischen der Logos-Idee und der dem Menschen inwohnenden ewigen göttlichen Idee keine wesentliche Verschiedenheit Statt findet), „so daß eine wahre Ansicht von der Weltgeschichte nur dann gelingen kann, wenn sie eben so sehr in der Nothwendigkeit, als in der Universalität des Christenthums gegründet ist." §. 433: „Auf diese Weise trug die ganze alte Welt den Erlöser in sich" (nämlich die ewige göttliche Idee in ihrer Bewegung durch die Logos-Idee, womit sie wesentlich Eines ist); „das Heidenthum als ewige und nothwendige Voraussetzung" (indem nämlich jene Idee im Heidenthume die Sehnsucht nach etwas Besserem bewirkte, ohne daß jedoch in ihm mit diesem Gefühle zugleich eine positive Verheißung ins Bewußtsein hervorquoll, wie im Judenthume, vgl. §. 429); „das Judenthum als positive göttliche Verheißung. Und so finden sich auch in den heidnischen Religionen, aber mehr in negativer, als positiver Art, Weissagungen auf Christus." §. 434: „Ungeachtet dieses Zusammenhanges ist doch Christus nichts weniger, als ein Product der alten Welt" (in demselben Sinne zu nehmen, wie auch das christliche Symbolum ein Product der Gläubigen ist), „weder der heidnischen noch der jüdischen, noch beider zugleich. Er ist aus dem, was vor ihm war, zu erklären; nicht aus der Entwickelung der Geschlechter, nicht aus den Kräften der Natur. Er hat einen abso-

inhalt), „der sich in seinen Begriff zusammenschließt. So entsteht der Glaubensbegriff, das Glaubens-Symbol, das Symbolum." So wäre also in der That das Symbolum seinem Inhalte nach wie durch einen Natur-Proceß ins Bewußtsein der Gläubigen hervorgequollen, wobei freilich die Gläubigen selbst, als Subjecte aufgefaßt, zur Entwickelung dieses Processes an sich nichts beitragen, daher denn auch D. Staud. das Symbolum gar nicht als das Product der Gläubigen angesehen wissen will (vergl. S. 255 des Aufsatzes), indem er fortfährt (S. 258): „Es ist klar, daß an der Entstehung und Verwirklichung des Glaubensbegriffes die subjective Thätigkeit nur sehr geringen und im Ganzen nur negativen" (receptiven) „Antheil habe. Denn der Glaubensbegriff ist ein objectiver Begriff, der an und für sich selbst gesetzt ist, und eben so sich selbst in sich vermittelt. Er ruhet sonach in sich selbst, hat sein Dasein nicht unserer Thätigkeit, sondern der Thätigkeit Christi und des heil. Geistes zu verdanken; daher ist er auch für uns ein gegenständliches,

---

luten, göttlichen Anfang in unserm Geschlechte" (ist also wohl gar eine absolut angefangene Creatur), „das ihn sehnsuchtsvoll nur erwarten, nicht aber aus sich erzeugen konnte" (wie es auch die ihm inwohnende göttliche Idee, welche wesentlich Logos-Idee ist, nicht aus sich erzeugt). „Nur so konnte auch das Geschlecht selbst einen neuen Anfang nehmen, und der Gottmensch als Erlöser der zweite Schöpfer des Menschen werden." Was sagen nun die süddeutschen Positivisten zu einer solchen nagelneuen und gewiß nicht katholisch zu nennenden Erlösungs-Theorie? Wird nicht durch solch eine Lehre der ganze Katholizismus, so wie er als Dogma auf dem Kopfe steht, auch als Erlösungsanstalt in einen wahren kirchlichen Natur-Proceß umgewandelt, wobei die Menschen nur reine Subjectivitäten sind, in deren Bewußtsein der erlösende Logos hervorquillt? Es thut wirklich in der Seele wehe, wenn auf katholischem Boden talentvolle Köpfe, weil sie von vorn herein ohne Reflexion sich gebildet haben, so auf Abwege sich verirren und nun in dem Wahne begriffen sind, sie lehrten christlich und katholisch.

positives Sein, in welchem wir selbst" (nach der uns inwohnenden ewigen substantiellen göttlichen Idee) „mitbegriffen, oder in welches wir mit einbegriffen werden sollen, um uns mit dem Bewußtsein Christi und seines Geistes zu erfüllen." (Vergl. Note S. 24.) „Der Antheil, den wir (die Gläubigen) am Symbol" (d. h. an dem synthetisch zusammengeschlossenen kirchlichen Dogma, welches aus allen in den einzelnen Gläubigen schon individualisirten Momenten der objectiv christlichen Wahrheit besteht,) „haben, ist noch nicht ein Antheil durch Wissen, sondern durch Glauben" (nämlich durch den in der positiven göttlichen Idee ins Bewußtsein hervorquillenden Glaubensinhalt), „also ein Antheil auf unmittelbare Weise. Nur sind in der objectiven Wahrheit, die das Symbol enthält, unendlich viele Beziehungen zur Subjectivität" (d. h. zum Selbstbewußtsein der einzelnen Gläubigen als Glieder der ganzen Gemeinschaft) „enthalten, und dies sind die eben so vielen zarten, aber zugleich starken Fäden, die uns mit sanfter, unsichtbarer Gewalt an die objective göttliche Wahrheit anknüpfen. So sind wir selbst schon ohne unser Zuthun in der Einheit des Glaubens-Symbols aufgenommen, und es ist nur die innere Natur der Sache" (der oben erwähnte kirchliche Natur-Proceß), „die (der) uns dringt, mit Herz und Mund zu bekennen; oder es ist die stille Gewalt der Einheit des Geistes Gottes mit dem bessern Theile unseres eigenen Geistes" (verstehe: mit der uns inwohnenden ewigen göttlichen Idee), „der uns das Bekenntniß des christlichen Namens aussprechen läßt." Hiernach sind wir in der That nicht viel mehr, als durch Christus und den heiligen Geist in Bewegung gesetzte Maschinen, und es ist nicht so sehr über die Menschen zu klagen, wenn sie keinen christlichen Glauben mehr haben, als vielmehr über Christus und den heiligen Geist, daß sie

es an der gehörigen Bewegung der den Menschen inwohnenden göttlichen Idee fehlen lassen. Denn diese Idee muß ja ohne das eigene Zuthun der Menschen in ihr Bewußtsein durch bloße göttliche Thätigkeit hervorquillen, damit ein christliches Bewußtsein entstehe. Welche Folgerungen könnten nicht hier noch gezogen werden, und wohin führt nicht diese haltlose, auf einer rein fingirten, in uns vorausgesetzten, ewigen göttlichen Idee beruhende Construction des Christenthums im Geiste von D. Staud., der auf S. 259 in folgender Weise fortfährt: „Dieser Glaubensbegriff" (oder das kirchliche Symbolum) „ist der allgemeine; Alle sind in ihm mitbegriffen" (weil nämlich in allen ein Theil des objectiven Christus, wenn er als ewige göttliche Universal-Idee aufgefaßt wird, sich findet), „und so stellt sich in ihm dar die Gemeinschaft der Gläubigen, damit aber die Kirche selbst. Zwar ist sie von Christus gestiftet, eine objective göttliche That, eine göttliche Institution; aber sie führt sich, obschon so gegründet, doch immer selbst mehr ins Leben ein" (nämlich in der vorhin angegebenen Weise durch die von Christus und dem heiligen Geiste bewirkte Bewegung der den Menschen inwohnenden und ohne ihr Zuthun in ihr Bewußtsein hervorquillenden ewigen göttlichen Idee, und wir fragen abermals, woran nun die Schuld des Mangels an christlichem Glauben liegt), „verwirklicht sich selbst durch die Aufnahme der Gläubigen und deren Leben in ihr" (in der Kirche). Wer sieht nicht in diesem Raisonnement den fortgehenden christlichen Natur-Proceß *) in der Kirche immer klarer und bestimmter hervor-

*) Mit welcher Leichtigkeit Herr D. Staud. sich fremde Ideen aneignet, ist aus dem 13. Hefte dieser Zeitschrift ziemlich ersichtlich, und es ist vielleicht nicht ohne Interesse für die katholische Wissenschaft, wenn auch hier die Quelle angedeutet wird, aus welcher diese Weisheit des Hrn. Staud. hergeflossen ist, nämlich das Werk Möhler's: Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholizismus, Tübingen 1825. Wie auch

treten? Doch wir wollen noch weiter hören, und wollen staunen über den nagelneuen Katholizismus. „Was aber die

---

dieses Werk den Katholizismus in seinem Wesen verletzt, hat Herr D. Pabst in seinem Buche: Der Mensch und seine Geschichte, Wien 1830, nachgewiesen, und um so bedauernswürdiger ist es, daß Herr Staud. solche Ansichten von Neuem geltend zu machen und als katholische zu verbreiten sucht. „Was Möhler," heißt es bei Herrn D. Pabst S. 188, „der auf dem Wege einer unreifen Natur-Philosophie zum Verständniß des Wesens der Kirche zu gelangen glaubt, über das Verhältniß der Gesammtheit der Gläubigen zum Priesterthume, — zu den Vätern und Hirten der Kirche, zu den Bischöfen, — und zu den Sacramenten und ihrer Ausspendung sagt, greift in den Begriff und das Wesen des Katholizismus tief verletzend ein und löset den monarchischen Charakter desselben ganz auf. Er meint: der Geist Gottes, der sich als lebendige Kraft doch auch äußerlich machen und sichtbar darstellen müsse, bilde sich einen Körper in der Gesammtheit der Gläubigen, ungefähr so, wie sich der menschliche Geist seinen Leib bilde. Jene „„äußere, sichtbare Gestaltung einer heiligen, lebendigen Kraft, der Liebe, die der heilige Geist mittheilt, jener Körper des von innen heraus sich bildenden Geistes der Gläubigen"" sei die Kirche. Allein wie die christliche Natur-Philosophie nicht zu der Bildung des Leibes durch den Geist im Menschen, so kann die Philosophie des Christenthums noch weniger zu dieser Bildung der Kirche durch den Geist Gottes Ja sagen. Das Apostolat, d. h. Christus durch seine Repräsentanten im Geschlechte, ist der unvergängliche Krystallisations-Kern der Kirche, so, daß selbst der heilige Geist, als die Gnadengabe des Vaters durch Christum, eben so von Christo durch das Priesterthum dem gläubigen Geschlechte gespendet wird, als ihn Christus, der ewige Hohepriester, durch sein Opfer verdienet hat. Es ist allerdings der Geist Gottes, der, wie er die Bildung des Menschen Christus aus dem Geblüte der Jungfrau vermittelte und mit der Fülle der Gnaden über demselben schwebte, so auch auf das wiedergeborene Geschlecht gestaltend, ordnend, leitend und segnend influenzirt; aber so wenig er mit Christus, dem Menschensohne, hypostatisch verbunden war oder verbunden sein mußte, eben so wenig ist er es oder muß er es sein mit dem mystischen Leibe Christi, mit der Kirche, — und kann es nicht sein, da er hier ein ganzes Geschlecht, und zwar freier Wesen, überschattet, in welchem zwar jeder Einzelne des ganzen Gnadenreichthums des göttlichen Geistes sich erfreuet, aber nur so lange derselbe mit Christo in seiner Kirche in lebendiger Verbindung bleibt, was von seinem freien Willen abhängt und abhangen muß, da hingegen die Kirche in objectiver Bedeutung — der historische Christus im Geschlechte — durch den Freiheitsgebrauch in ihrem Bestande nicht gefährdet sein

Gläubigen auf eine lebendige Weise miteinander verbindet, ist das Glaubens-Symbolum, die ge-

---

kann, sondern hellleuchtend da stände, auch wenn die Liebe und Erkenntniß in Aller Herzen erstorben wäre — (obwohl die Mutter nicht unfruchtbar bleiben kann). — Wenn Möhler die Idee eines Bischofs, wie sie aus dem Wesen der katholischen Kirche hervorgehe, auf folgende Weise ausspricht: „„Alle Gläubigen fühlen sich, sobald das bildende heilige Princip in ihnen rege geworden, so an einander gezogen und nach Vereinigung strebend, daß diese innern Bewegungen nicht eher sich befriedigt fühlen, als bis sie sich in einem Bilde abgedrückt sehen. Der Bischof ist also die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem bestimmten Orte, die Person-gewordene Liebe derselben zu einander, die Manifestation und der lebendige Centralpunkt der nach Einigung strebenden Christengesinnung, und, weil diese in dem Bischof der beständigen Anschauung hingegeben ist, die zum Bewußtsein gekommene Liebe der Christen selbst, und das Mittel, sie festzuhalten"" (S. 206): — so hat er die Bischofbildung wirklich zu einem Natur-Processe gemacht, und die christliche Gemeinde erfreuet sich ihres Bischofs, wie Vater und Mutter sich ihres Kindleins erfreuen, — das göttliche Princip in der sichtbaren Kirche erzeigt sich auf dieselbe Weise wirksam, wie das Natur-Princip in seinen Productionen, am augenfälligsten — in der Ehe. Man sieht, wie Möhler Alles auf den Kopf stellt, und daß, wenn etwa auch der Apostel seinen untreuen Galatern noch mit einigem Rechte sagen konnte: „Meine Kindlein, die ich abermal gebäre †)," doch dermalen mit mehr Recht die Schäflein einem untreuen Hirten vorrücken würden, daß sie ihn mit Schmerzen geboren, und es falsch ist, die Bischöfe Väter zu heißen, da sie ja die geistigen Kinder der Gemeinden sind. Wenn M. meint (§. 50), das Hauptmoment des Apostolats liege darin, Mittelpunkt der Einheit Aller zu sein und eine geordnete, regelmäßige und gesicherte Verkündigung des Evangeliums zu begründen, so ist damit die Idee desselben, die da ist: Repräsentation des Erlösers nach vollbrachter Erlösung in Mitte des Geschlechtes für das Geschlecht, gar nicht berührt, obwohl alles jenes Zufällige mit dieser allerdings gegeben ist. Das Priesterthum, als Würde, und wie es auf dem Sacrament der Weihe beruht, geht von Christo aus (wie alle Sacramente), hat einen ausscheidenden, unauslöschlichen, — von Keinem mehr hinwegzunehmenden Charakter, und wird, so gewiß als der Erlöser, von den Gläubigen nicht nach-, sondern voraus gesetzt. Wenn nun Möhler das Priesterthum in seiner schönen hierarchischen Gliederung als die gefüllte Blüthe des geistlichen Volkslebens, — wenn er die gegenseitige Erbauung der Gläubigen in der Kirche, ihre wechselseitige

†) Gal. IV. 10.

meinsame göttliche Wahrheit und ihr Begriff. So vermittelt die Kirche gleichsam selbst ihr Dasein durch ein Band, das eben so heilig, als nothwendig ist. Das Princip aber des ganzen geistigen Lebens ist der göttliche Geist; deßwegen ist der Pfingsttag der eigentliche Geburtstag der Kirche." Also in der That ein Geburtstag von unten herauf durch einen recht lebendig werdenden kirchlichen Natur-Proceß, und nicht von oben herab durch Vermittelung des von Christus in seiner Kirche bestellten Lehramts, wie wir im vorigen §. diesen Geburtstag im Geiste der katholischen Kirche gefunden haben. D. Staud. fährt fort: „Ihr (der Kirche) zuerst ausgesprochenes Urbewußtsein ist aber das Glaubens-Symbol, dieses daher die *regula fidei* für alle Zeiten; denn was später darüber hinausging, ist nur weitere Entwickelung des Urbewußtseins. Das lebendige Bewußtsein der Kirche ist somit die eigentliche *regula fidei*." Warum hat aber die göttliche Thätigkeit Christi und des heiligen Geistes, wovon D. Staud. jene weitere Entwickelung des Urbewußtseins der gesammten Kirche in ihrer objectiven Bedeutung allein ausgehend annehmen muß, nicht alle Häresieen von der Kirche fern gehalten, da ja von ihr allein es abhing, das Bewußtsein der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen mit demselben Einen Glauben fortwährend zu erfüllen, wie es denn auch auf S. 260 ausdrücklich heißt:

Vertretung vor Gott, ihren Liebesverein und Liebesverkehr (welche sich nothwendig ergeben, — aber nur dann erst ergeben, wenn sie durch den in der Kirche waltenden und von dem Priesterthume verwalteten Geist Gottes mit Christo verbunden bleiben), als Theilnahme der Gläubigen an dem Amte der Gnadenspendung, — wenn er die Sacramente nur als concrete Ausdrücke des christlichen Wechsellebens ansieht: so ist er hiedurch bei den besten Gesinnungen in einen speculativ-theologischen Liberalismus verfallen, dem wohl schon im letzten ökumenischen Concilium sein Urtheil gesprochen sein möchte †). R.

†) Conc. Trid. Sess. XXIII. Cap. 4.

„Der Glaubens-Begriff ist zugleich die Glaubens-Einheit, d. h. die Einheit des Glaubens, durch welche die Kirche selbst eine einige und die Eine ist. Diese Einheit ist eine absolute, daher unwandelbare, unveränderliche, und gibt sowohl dem Erkennen als dem Leben Beharrlichkeit, Stetigkeit, Consequenz und Festigkeit. Es ist ihre eigene Schwere, auf der sie unerschütterlich ruhet; so hat sie auch ihr eigenes Centrum, und wie von dieser Mitte Alles ausgeht, so wird auch Alles in sie zurück versammelt."

Wer sieht es nicht, daß auch hier die Glaubenseinheit von unten herauf aus dem tiefsten Grunde der Gemeinschaft der Gläubigen sich constituirt, aber nicht von oben herab durch das von Christus in seiner Kirche eingesetzte apostolische Lehramt? Bei D. Staud. ist in principio dogmatis gar keine lehrende und hörende Kirche, also auch kein unfehlbares mündliches Lehramt im Sinne der katholischen Ansicht zu finden, sondern es ist hier in Ansehung des Dogma von vorn herein schon eine Gleichstellung des Lehramtes und der Gemeinde da, während im Geiste der katholischen Kirche diese Gleichstellung dem Dogma erst folgt, und zwar da, wo bei allen Gliedern der Gemeinschaft, bei Lehrern und bei Gläubigen, in Uebereinstimmung mit dem Dogma das frei geübte religiöse und sittliche Leben und mit ihm die Heilswirkung beginnt. Hier treten Alle unter den Einfluß der gratia gratum faciens, während die gratia gratis data in der Kirche eine Verschiedenheit der Mitglieder constituiren konnte und, wie früher vorkam, auch wirklich constituirt hat. In jener moralischen Gemeinschaft bildet die ganze Kirche, nach des Apostels Lehre, Einen Leib. Sie lebt durch Christi objective Genugthuung, welche der heil. Geist ihr spendet. Es ist aber eine unwahre und verkehrte Vorstellung von der Kirche, wenn man ihre moralische Lebens-Gemeinschaft mit der dogmati-

schen Glaubens-Einheit identificirt, oder doch behauptet, sie sei in ihr schon mitgegeben, wie D. Staud. thut, auf S. 262, wo er über die von ihm vorgegebene und in Allen lebendige Idee des Christenthums in folgender Weise sich ausdrückt: „Da aber die christliche Idee nicht nur Princip und Mittelpunkt des Wissens, sondern auch Princip und Mittelpunkt des Lebens ist, so ist im Symbolum auch die Lebens-Einheit der Gläubigen ausgesprochen." Imgleichen spricht D. Staud. hierüber in jener Stelle, auf die wir in der Note auf S. 24 schon hinwiesen, und die auf S. 257 des Aufsatzes vorkommt. Hier lesen wir, mit Beziehung auf die in der Kirche da seiende Bewegung und Entwickelung der objectiven göttlichen Wahrheit, die eben jene lebendige Idee des Christenthums, Folgendes: „Diese Entwickelung ist nicht ohne Befreiung. Denn während die göttliche Wahrheit in uns hineindringt, wendet sie sich zunächst an jene ihr selbst verwandten Elemente in uns, an den bessern Theil unseres Selbst" (d. h. an die ewige göttliche Idee, die mit ihr gleichen Wesens ist), „der aber gebunden durch die Scheinwirklichkeit und die Lüge ist. Von diesem andern, dunkeln, finstern Theile unseres Selbst nun scheidet und befreit die Wahrheit jenen bessern Theil; indem sie sich aber mit dem letztern gänzlich gegen den erstern verbindet, muß vor den vereinten mächtigen Gegnern der Schein und die Lüge weichen und der Wahrheit Platz machen" (da hat also der Mensch selbst wieder gar nichts zu thun, weil ja Alles auf göttlicher Thätigkeit beruht), „die nun ungehemmt sich in den herrlichsten Formen entfaltet. Wie diese Befreiung zugleich auch eine moralische sei, leuchtet von selbst ein." Mag nun dieses Letztere dem D. Staud., so lange er bei seinen jetzigen Ansichten bleibt, allerdings wohl einleuchten, so führt doch

der wissenschaftliche Katholizismus die gerade entgegengesetzte Sprache und behauptet: daß, wenn das Menschengeschlecht nach der Sünde durch Christus auch in den Besitz der höchsten Intelligenz gebracht worden wäre, doch dadurch allein, falls nicht die objective Genugthuung noch hinzukam, eine moralische Erlösung des freien Menschen durchaus unmöglich war. Aber eben darin liegt bei D. Staud. der große Irrthum, der jedoch nur ein Appendix seiner haltlosen Grundansicht ist, daß er glaubt, die intelligente Befreiung sei auch schon die moralische*). Jene aber liegt ihm in dem Eindringen der göttlichen Wahrheit ins menschliche Bewußtsein, worin auf der ersten Stufe die Individualisirung des objectiven Christenthums besteht. Daher es denn auch S. 252 heißt: „Ohne diese Individualisirung, welche auf der innersten Durchdringung des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben beruht, kann der Hauptzweck des Christenthums, die Erlösung, welche Versöhnung ist, selbst nicht realisirt werden**).

Doch wir kehren mit der Bemerkung zur Sache zurück, daß D. Staud. wegen der von ihm in principio dogmatis gemachten Gleichstellung der lehrenden und hörenden Kirche auch nothwendig den Glauben in der Gemeinde eher hat, als den Lehrbegriff in der Kirche, weil dieser in dem kirchlichen Natur-Processe erst durch die dritte, von ihm so genannte

*) Nach dieser Grundansicht muß D. Staud. auch die theoretischen Ideen mit den sittlichen Ideen, und das Erkennen mit dem Handeln zusammenfallen lassen; denn ihm quillt Alles mit Einem Male in der ewigen göttlichen Idee, die er S. 248 „den Grundton von allen Ideen" nennt, ins Bewußtsein hervor. Darum sagt er S. 249: „In der wirklichen Religion selbst sind Erkennen und Handeln, Glauben und Leben absolut Eins."

**) In seiner Encyklopädie entwickelt D. Staud. dieselbe Ansicht, wie aus der Note auf S. 15 zur Genüge schon zu ersehen ist. Auch stimmen damit ganz überein die auf S. 262 des Aufsatzes vorkommenden Ausdrücke.

dialektische Bewegung hervortritt, die jetzt noch kurz vorgelegt werden soll. Auf S. 263 fährt er fort: „Im Glaubensbegriffe erblicken wir für alle künftige Entwickelung die Urspeculation des christlichen Geistes. Die ganze Bewegung aber, die von nun an wahrgenommen wird, ist die vom Glaubensbegriffe zum Lehrbegriff." Dieser Lehrbegriff ist nun dem D. Staud. der in die Erkenntniß der Gläubigen aufgenommene Glaubensbegriff, so daß im Lehrbegriffe der Inhalt des Glaubensbegriffes durch die subjective Thätigkeit zum Wissen erhoben, und in so fern die Einheit ist von Glauben und Wissen. Diese dritte Bewegung, welche die in der Subjectivität der einzelnen Gläubigen Statt findende dialektische Bewegung ist, kehrt demnach im Wissen zu der im Glaubensbegriffe oder im Symbolum gegebenen Allgemeinheit zurück, und hat nach S. 264 zum Zwecke: „daß das geglaubte Object ein gewußtes, erkanntes Object werde. Aber eben deßwegen muß sowohl das Objective" (die göttliche Idee) „immer bleiben" (und ich dächte doch, auch immer in die Subjecte sich hineinbewegen, d. h. in ihr Bewußtsein hervorquillen), „als das Subjective immer thätig sein." Durch diese subjective oder menschliche Thätigkeit wird dann, was wohl zu bemerken ist, nicht der Glaube herangebracht, sondern nur seine Vermittelung zum Wissen. Ist ja der Glaube, wie schon früher vorkam, ganz ohne alles menschliche Zuthun in den Gläubigen gegeben, weil er auf bloß göttlicher Thätigkeit beruht. (Daher denn immer wieder die Frage sich erhebt, wer den so großen Mangel an wahrem christlichem Glauben unter den Menschen verschulde.) Im Wissen erscheint daher göttliche und menschliche Thätigkeit in Einheit, und zwar soll diese Einheit nicht bloß in einzelnen Gläubigen bleiben, sondern soll wieder eine allgemeine Einheit werden, so wie auch der Glaubensbegriff als Universal-Idee Alle lebendig vereinigt. Und nun fährt D. Staud. fort: „So geht

also von der Kirche und von ihrem Mittelpunkte, dem Glaubensbegriff, aus" (d. h. von der in der Gemeinschaft der Gläubigen lebendigen göttlichen Idee aus) „eine ewige Bewegung zu den Einzelnen, den Gliedern der Kirche, und von diesen zurück in jenen Mittelpunkt; auf gleiche Weise sind Analysis und Synthesis immerwährend thätig in Beziehung auf einander; hier aber, wie dort, ist der Zweck kein anderer, als den Glaubensbegriff zum Lehrbegriffe zu vermitteln, in welch letzterem göttliches und menschliches Bewußtsein Eins geworden sind."

„Damit ist ein großer Schritt zur Einsicht in die innere **Dogmenbildung** gethan, von der wir oben nur anticipirend sprechen konnten."

Hierauf folgt nun ein kurzes Resume, worin wir die kirchliche Auctorität als die in der nun vorgelegten dreifachen Bewegung aus der Gemeinschaft der Gläubigen aufsteigende Blüthe erblicken. Man höre:

„Das **Eine** große **Dogma** ist die ganze christliche **Wahrheit**" (die Logos-Idee), „wie sie in der Kirche" (d. h. in der Gemeinschaft der Gläubigen) „ist. Zuerst ist sie ausgesprochen im **Symbol**, welches das Gesammt-Bewußtsein der Gläubigen, aber noch in der Form der **Unmittelbarkeit**, enthält. Um es zum Lehrbegriffe zu vermitteln, zerlegt es die subjective Thätigkeit allmählich in seine verschiedenen Momente, welche die **Dogmen** sind. Aber Dogma kann noch nicht der besondere Reflex des Objectiven in einem subjectiven Bewußtsein" (d. h. in dem Bewußtsein eines einzelnen Gläubigen) „genannt werden, sondern Dogma wird das besondere Moment nur dann, wenn es wieder zurückgeführt ist in die höhere Einheit" (d. h. in die Einheit der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen oder der Kirche). „Daß es aber

wirklich zurückgeführt und folglich identisch sei mit dem Gesammt-Bewußtsein der Kirche, kann nur von der Erklärung der Kirche selbst abhangen. Deßhalb kann es kein Dogma, d. h. Lehrsatz, geben, der nicht von der Kirche dafür ausgegeben worden ist." Da haben wir also in der That die sich aussprechende kirchliche Auctorität und das dadurch gegebene kirchlich erklärte Dogma oder den kirchlichen Lehrbegriff, als die schönste dogmatische Blüthe, die aus der Gemeinschaft der Gläubigen, als ihrer Wurzel, in jener dreifachen Bewegung durch Analysis, Synthesis und Dialektik emporsteigt und sich entfaltet. Auf ähnliche Weise zeigte uns in einer früheren Zeit der an Geist und Herz so ausgezeichnete Möhler in seiner Einheit der Kirche das Episcopat als die schönste Blüthe der Gemeinden, woran wir hier wegen der ganz verwandten Construction unwillkürlich erinnert werden, dabei aber bemerken, daß, wie wir wissen, der berühmte Verfasser die in jener Schrift ausgesprochenen Ansichten nicht alle mehr billigt. Möge auch D. Staud. von seiner, den Katholizismus so tief verletzenden Ansicht nur so bald als möglich zurückkommen, und seine bis jetzt mit Begeisterung gepflegte Wissenschaft, die so gar keinen innern psychologischen Halt hat, mit einer bessern vertauschen, und dadurch selbst zu der Ueberzeugung gelangen, daß in der That seine jetzige Ueberzeugung und Begeisterung, so achtbar und verdienstlich sie in subjectiver Hinsicht auch immer sein mag, doch, wie ich gleich im Beginne schon sagte, auf dem Boden der katholischen Kirche als wucherndes Unkraut erscheint, welches mit der Wurzel zerstört werden muß; denn die katholische Kirche bekennt kein von unten herauf in ihr sich entwickelndes Christenthum und keine daraus hervorgehende unfehlbar erklärende Auctorität, sondern nur ein von oben herab ihr gegebenes und unfehlbar erklärtes, also supernaturales göttliches Dogma. Hier kann nun allerdings die Zuverlässigkeit des in der Kirche factisch gegebenen

Glaubens an die wirklich übernatürliche Göttlichkeit des Dogma wissenschaftlich in Frage gestellt werden, wobei dann eine wissenschaftliche Feststellung dieses Glaubens von unten herauf beginnt. Damit nun D. Staud. auch darauf aufmerksam gemacht werde (was übrigens in andern Schriften der hermesischen Schule ebenfalls schon geschehen ist), wie man im Geiste von Hermes (auch ohne eine uns inwohnende ewige und substantielle göttliche Idee) diese wissenschaftliche Feststellung unseres Glaubens an die Göttlichkeit und Unfehlbarkeit des Katholizismus, und die wissenschaftliche, systematische und philosophische Behandlung der christkatholischen Theologie bei ihrer Aufbauung bewerkstelligen, und darauf im Geiste von Günther das katholische Dogma auch zum speculativen Wissen erheben kann: so will ich jetzt, im Hinblick auf den im §. 10 aufgestellten Begriff von christkatholischer Theologie, das wissenschaftliche Problem, aber nur in den allgemeinsten Umrissen, noch etwas näher entwickeln, welches der katholische Theologe bei Realisirung jenes Begriffes zu lösen hat, und woran er seine wissenschaftliche Probe bestehen kann. Auch glaube ich dadurch dem D. Staud. für seine Recension der hermesischen Schriften eine erleichternde Vorbereitung zu geben.

(Schluß folgt.)

Zur Theorie der Ehe, von D. Joh. Heinrich Pabst.

(Fortsetzung des im 12. Hefte abgebrochenen Aufsatzes.)

III. Theorie der Ehe insbesondere.

Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia.
Ephes. V. 32.

§. 1. Grund und Zweck der Ehe.

Die Gesammt-Menschheit ist ein großer Natur-Organismus, dessen Leben nichts Anderes ist, als Selbsterhaltungs- oder Reproductions-Proceß.

Dieser Lebens- oder Selbsterneuerungs-Proceß des Organismus der Menschheit hat den in der höhern Thierwelt zur vollkommnen Organisation oder Individualisation vorgedrungenen Urgegensatz der Natur-Substanz zu sich selbst — die durchgebildete Geschlechtlichkeit oder Sexualität (durch welche die Menschheit sich eben als Menschen-Geschlecht [Genus humanum] constituirt) — zur Grundlage, und erscheint als Begattung oder Zeugung. (I. §§. 17 u. 21.)

Nur in so fern mithin die Menschheit ein vollkommner Natur-Organismus, d. h. ein Geschlecht (Sexus und Genus), ist, findet Begattung und Zeugung in ihr Statt, und nur ob und mit dieser bildet die Ehe, als die normale Form der Verbindung des Mannes und des Weibes, als solcher in der Menschheit, ein wesentliches Constitutivum der letztern, und ist die Fortpflanzung des Geschlechtes der eigentliche Zweck der Ehe überhaupt, oder ihr Hauptzweck.

Wir müssen diesen Punkt hier besonders festhalten und geltend machen, weil, seitdem im Verlaufe der Naturgeschichte der doppelwesigen Menschheit das ideelle oder geistige Element des Lebens derselben zur Vorherrschaft gelangt ist, auch der Ehe von der allgemeinen Idealisirung der Dinge auf Erden ihr gebührendes Uebermaß zu Theil geworden ist. Wenn dieselbe nämlich vor mehren Jahrzehenden von dem Phosphorschimmer, der aus dem großen Moor der allgemeinen Sentimentalität aufstieg und, wie tausend andere arge Dinge des Menschenlebens, so auch die Hurerei und den Ehebruch verklärend umgab, ziemlich in Schatten gestellt war, so wird ihr von der gegenwärtigen Zeit, die an den herben Früchten der frühern Albernheit gar jämmerlich zu würgen hat, die erlittene Unbill in gleicher Weise, d. h. mehr als zur Genüge, wieder gut gemacht, indem die wissenschaftliche Sentimentalität ihre Verklärungs-Irrlichter nun ihr zuwendet und in ganzen Massen von Nebelsternen um und über sie häuft. Wenn eine nüchterne, im Positi-

ven feststehende Ansicht von der Ehe immer und überall den (nur auf dem Boden der Natur einheimischen) Geschlechts-Gegensatz als primitiven Grund, und die Kinder-Erzeugung und Erziehung als den nächsten Zweck derselben bezeichnet *), so sucht sich in unsern Tagen eine poetisch-speculative Anschauung der Ehe geltend zu machen, in welcher die Fortpflanzung des Geschlechts als eine zu gemein-prosaische Erscheinung ganz in den Hintergrund gedrängt und als höchstes Resultat **), oder wohl gar als bloß zufällige Consequenz der ehelichen Verbindung, betrachtet wird ***). Jedes einzelne Individuum im Menschengeschlechte besteht nach dieser Ansicht nur aus einem halben Menschen (der

*) „Matrimonium est societas maris et foeminae, *liberorum procreandorum* et *educandorum* causa, secundum formam lege praescriptam contracta." *v. Boehmer* Princip. juris can. ed. VII. pag. 273. — „Matrimonium est societas perpetua marem inter et foeminam, qui nullo impedimento ligantur, *procreandae recteque educandae prolis gratia*, item ad vitandam vetitam libidinem, mutuumque adjutorium inita." v. *M. Schenkl* Ethica christ. ed. V. Tom. III. §. 590. — „Potest (matrimonium) definiri: Societas maris et foeminae legitime inita *ad procreandam et educandam prolem*, mutuumque vitae adjutorium. — Quod additur: *ad procreandam et educandam prolem*, probat, hunc proprie finem esse matrimonii, quod, quamvis existere possit sine corporum commixtione, tamen ad hanc *sua natura* et radicali jure ordinem dicat." v. *Liebermann* Institut. thelog. ed. III. T. V. P. II. p. 89. — „Die Ehe ist eine gesetzliche und lebenslängliche Gesellschaft, ein rechtlich geschlossenes Bündniß im gereiften Alter zwischen Mann und Weib, um den Endzweck der Geschlechts-Verschiedenheit naturgemäß und nach den Absichten Gottes zu erreichen." — „Durch die Ehe soll das Menschengeschlecht fortbestehen und fortgepflanzt werden; daher ist der nächste Zweck der Ehe Erzeugung der Kinder." Siehe A. F. S. Rost's religionswissenschaftliche Darstellung der Ehe, Wien 1834, S. 24 u. 25. — „Der wahre Endzweck der Ehe nach den Aussprüchen des Christenthums ist Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts." S. Reinhard's christliche Moral, Bd. 3, §. 309, und viele Andere.

**) S. Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, S. 239.

***) S. D. Fr. Liebetrut: Die Ehe nach ihrer Idee, S. 11.

Unverheirathete ist, nach Fichte's Ausdruck, nur zur Hälfte Mensch), und was dieser deßhalb vor Allem zu suchen hat, und auf Freiers-Füßen wirklich sucht, ist nicht — seine Ehehälfte, sondern die Hälfte seiner zur Ehe, d. h. sein natürliches Complement zur Herstellung seiner vollen Menschheit. „Folgen wir", sagt Hr. D. E. v. Moy *), „den Aussprüchen einiger tiefen Denker, die sich in Deutschland mit diesem Gegenstande beschäftigt haben, namentlich Fichte's und Hegel's, — so ist der Grund der Ehe in dem Gefühle einer gewissen Mangelhaftigkeit, gleichsam einer Zerrissenheit zu suchen, welche — in der Getrenntheit der Geschlechter — der Mensch in seinem Innern empfindet und welche jeder Theil auf gleiche Weise durch wechselseitige Annäherung und Vereinigung zu ergänzen strebt, um in dieser Vereinigung die Totalität zu erlangen und ein vollständiges Menschen-Individuum, eine vollkommne Person darzustellen." Und in der Note zu dieser Stelle heißt es: „„Der physische und moralische Mensch"", sagt Fichte, „„ist nicht Mann oder Weib, sondern Beides. Die edelsten Seiten des menschlichen Charakters können nur in der Ehe ausgebildet werden."" Eine Bemerkung" (setzt von Moy hinzu), „die in so fern ganz richtig ist, als offenbar der Charakter der beiden Geschlechter, im Individuum, so wie in der Gesammtheit, das Gepräge einer gewissen Einseitigkeit, also Mangelhaftigkeit, an sich trägt, die sich nicht durch sich selbst heilt oder hebt, sondern unbestreitbar das Bedürfniß einer ergänzenden, erfüllenden Einwirkung verräth, wozu je-

*) S. dessen Schrift: Von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin, Landshut 1830, S. 8. — Uebrigens gebührt den Verdiensten, die sich der geistvolle Verfasser erst durch die angeführte, dann durch die im Jahre 1833 erschienene Schrift: „Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche, nach den Quellen dargestellt, Regensburg," um unsern Gegenstand erworben hat und sicher noch ferner erwerben wird, volle Anerkennung.

der Theil in sich selbst die Elemente vergebens suchen wird, die also Jeder außer sich, von Seite eines Andern, begehren und erwarten muß, entweder (!) durch seine innige Vereinigung mit einer Person des andern Geschlechts, welche ihm zubringt, was ihm mangelt, und ihrerseits das ihr Gebrechende von ihm empfängt, oder (!) durch eine unbedingte Hingebung an Gott, eine engere und innigere Vereinigung mit dem Schöpfer, in welcher die Seele, aufgehend (!?) in ihrem göttlichen Urheber, von den Schranken der Endlichkeit sich befreiet fühlt." — Diese Vorstellung von der Ehe als dem Ausgleichungs- und Einigungs-Processe der sich geschlechtlich entgegengesetzten menschlichen Individualitäten zur Einen und einzigen und rechten menschlichen Persönlichkeit scheint in folgenden Sätzen des Hrn. Prof. Klee — der in seiner Theorie der Ehe ganz v. Moy folgt *) — eine mehr wissenschaftliche Fassung anzustreben. „Beide (die männliche und die weibliche Individualität) begeben sich" (heißt es) „ihrer Selbstheit, um sie danach, als von ihrer Abstractheit erlöst, von und hinwiederum zu sich selbst befreiet zu haben. Erst indem jede für die andere wird, wird sie für sich selbst; jede hat in der andern ihre Erfüllung, Bewährung und Bewahrung. Da die beiden Eigenwillen über sich selbst hinausgehen, ihre Schranken durchbrechen, werden sie wahrhaft freie, rein, ganz menschliche Willen. Da jede Individualität sich selbst objectiv, und die andere ihr subjectiv geworden ist, hat sie ihrer und der andern volle Erkenntniß und Herrschaft, so ihre Vollkommenheit erlangt; beide haben sich zu einer höhern, inhaltigern, sie beide mit ihrem ganzen und entwickelten Reichthum enthaltenden Persönlichkeit auf- und zusammengeschlossen." Man sieht leicht, wie diese ganze Darstellung, so wissenschaftlich sie sich auch geberdet, dennoch ganz in der Beschreibung bleibt, und

*) S. die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung von D. Heinrich Klee, Mainz 1833, S. 1.

wir fragen umsonst nach einer wirklichen (metaphysischen) Begründung dieser Anschauungsweise, — die uns denn einfach, klar und entschieden von der hegel'schen Schule dargeboten wird.

„Der Proceß der Begattung bildet" — nach der Lehre der letztern*) — „die nothwendige materielle Basis desjenigen Verhältnisses, das wir Ehe nennen, und die Erzeugung von Kindern ist als ein in dem Begriffe der Ehe unmittelbar liegendes, von demselben untrennbares Moment anzusehen. Was aber die Ehe eigentlich erst zur Ehe macht, das ist das hinzukommende geistige Verhältniß, in welches die zwei Individuen zu einander treten; erst durch dieses wird sie aus der Sphäre des Natürlichen in die Sphäre des Sittlichen hinaufgerückt."

„Mit der geistigen Natur des Menschen nun verhält es sich im Wesentlichen eben so, wie mit der leiblichen, daß nämlich der gemeinsame Menschengeist in seiner Erscheinung sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit von einander verschiedener und sich relativ entgegengesetzter Geister theilt, so daß er, wie auf der einen Seite nach allen seinen differenten Elementen, die er in sich begreift, nur in der Gesammtheit aller einzelnen geistigen Individualitäten verwirklicht, so auch auf der andern als die lebendige vermittelnde Einheit der in ihrer Isolirung einander ausschließenden zu denken ist. Daher liegt es, wie im Begriffe der leiblichen, eben so auch in dem der geistigen Einzelnheit unmittelbar, das Gefühl zu haben, daß sie für sich unvollständig sei, und sich in sich allein nicht befriedigen könne, und so entsteht auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens in dem Einzelnen das Bedürfniß, über sich hin-

*) S. Ueber die Ehe, eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung von D. Chr. Märklin — in den „Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. Herausgeg. von D. Chr. Benj. Klaiber. Bd. V. Heft 2. S. 1—64. — Vergl. Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts. §§. 161—169.

auszugehen und sein einzelnes geistiges Sein durch die Vereinigung mit andern einzelnen zu compensiren, und so eine sich durch wechselseitiges Mittheilen und Empfangen fortwährend erneuernde Gemeinschaft zu gründen. Dieses ist der einfache Grund alles höhern socialen Lebens der Menschen, z. B. der Freundschaft. Von den mancherlei Differenzen aber, in welche der Geist in den einzelnen Individuen aus einander getreten ist und damit ihre geistige Eigenthümlichkeit gebildet hat, ist keine durchgreifender, als die, welche sich in dem Unterschiede der beiden Geschlechter fixirt hat. Es ist offenbar, daß sich dieser Unterschied nicht bloß auf die körperliche Organisation beschränkt, sondern eben so sehr auch in der intellectuellen und sittlichen Eigenthümlichkeit beider ausspricht. Sollen wir diese Differenz kurz bezeichnen, so spricht sich der Geist in dem Manne mehr in der Form objectiven Denkens und Wollens, in dem Weibe mehr in der Form subjectiver, sich in sich selbst reflectirender Empfindung aus; in jenem mehr als das Thätige und Schaffende, in diesem mehr als das Passive und Aufnehmende. Und wie sichtbar hierin die Analogie mit dem körperlichen Geschlechts-Charakter beider sei, bedarf kaum einer Bemerkung. Ist es nun ein für das Reich des Geistes wie für das der Natur gleich gültiges Gesetz, daß das Ungleichartige, statt sich abzustoßen, sich vielmehr anzieht und eben damit seine innere Zusammengehörigkeit beurkundet: so erhellet hieraus, daß gerade die Individuen verschiedenen Geschlechtes, bei aller Ungleichheit, zur Eingehung einer geistigen Gemeinschaft bestimmt sind, die in dem Grade eine enge und innige sein wird, als jedes Individuum seinem Geschlechte gemäß gebildet ist, oder der Charakter seines Geschlechtes sich auch in seinen geistigen Eigenschaften ausspricht; und durch diese geistige Gemeinschaft wird sodann subjectiv das Bedürfniß jedes der beiden Individuen so befriedigt, daß es durch dasjenige, was es von dem andern empfängt, den Mangel seines individuellen Lebens ergänzt und so zu dem

Genusse, ein ganzer Mensch zu sein, (wie Fichte, Sittenlehre S. 450, sich ausdrückt) gelangt; objectiv aber wird die geistige Natur des Menschen aus der Differenz, in welche sie sich in den verschiedenen geistigen Eigenthümlichkeiten beider Geschlechter mit sich entzweiet hat, auf geistige Weise zur Einheit wieder hergestellt, und so aus der Vereinigung zweier isolirten Persönlichkeiten Eine neue, höhere, ideelle Persönlichkeit gebildet."

„Das Gefühl dieser innern Zusammenstimmung und geistigen Einheit zweier Individuen verschiedenen Geschlechts erscheint als Liebe der beiden zu einander, und diese ist daher das geistige Fundament des ehelichen Verhältnisses. — Daß die Liebe durchaus erfordert wird, um dem Begriffe der Ehe zu genügen, ergibt sich ganz unbestreitbar aus einer tiefern Auffassung des Wesens der Liebe überhaupt. Denn dieses besteht ja offenbar darin, Anderes mit sich vereinigen, sich Anderem mittheilen und in demselben sein zu wollen." — —

„So enthält der Begriff der Ehe die beiden Momente in sich: der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft und der geistigen Einheit in der Liebe. Beide sind für den vollständigen Begriff der Ehe gleich wesentlich, und daß in der Ehe Keines ohne das Andere vorhanden sein darf, liegt im Begriffe der menschlichen Natur, als der untrennbaren Einheit von Körper und Geist, so daß der Beweis für die Wahrheit unsers Begriffes von der Ehe als mit dem Begriffe der menschlichen Natur gegeben angesehen werden kann. Würde das erstere Moment ausgeschlossen, so wäre dieses eine naturwidrige Abstraction, indem ja die Natur selbst beide, Körper und Geist, aufs engste mit einander verbunden hat, so daß erst diese Verbindung den Menschen zur Person macht, — die Ehe aber eine Gemeinschaft der Personen sein soll; zudem würde durch diese Trennung die durch das geistige Element geheiligte Geschlechtsbefriedigung dieser Sanction beraubt, und könnte alsdann aller Geschlechtsgenuß nur als etwas Unsittliches betrachtet

werden. Wo aber das andere Moment fehlt, kann das eheliche Verhältniß zwar äußerlich durch eine förmliche Erklärung von Seiten des Staates oder der Kirche bestätigt sein; innerlich aber, oder seinem Wesen nach, ist es nicht viel besser, als jedes Concubinat, indem es durch die gleiche unnatürliche Abstraction die zwei so zusammengehörigen Elemente, wie Körper und Geist, von einander trennt, und das Sinnliche ohne das Geistige begehrt. Die wahre Ehe ist also nur da, wo eine Gemeinsamkeit der ganzen individuellen, natürlichen und geistigen, Existenz Statt findet. Daß aber in dem Verhältniß jener beiden Momente zu einander das Geistige das Höhere ist, erhellt ganz einfach schon aus der Betrachtung der einzelnen menschlichen Persönlichkeit für sich; wie in dieser zwar Geist und Körper zu einer innigen Einheit verbunden, der Geist aber das wahrhaft Substantielle, alle Zwecke der menschlichen Existenz in sich Tragende ist, so muß auch in der Ehe, als der Verschmelzung zweier Persönlichkeiten in Eines, das Geistige das eigentlich Herrschende sein, der natürliche Trieb aber in das Verhältniß des durch das Sittliche Bedingten gesetzt."

— Hier haben wir also eine Entwickelung der wissenschaftlichen Grundprincipien der oben angeführten idealen Ansicht von der Ehe, der man am wenigsten das Verdienst der Verständlichkeit wird absprechen können; und wir haben dieselbe in extenso mitgetheilt, theils weil Momente in derselben hervortreten und sich geltend machen, die unserer Theorie ganz besondere Anhaltspunkte, nicht bloß für die Kritik, sondern auch für die selbsteigene Entwickelung, darbieten; theils um jene katholischen Dogmatiker, die im Bedürfniß einer neuen, ideellen Begründung der Lehre von der Ehe blindlings und mit beiden Füßen in den Focus dieser idealisirenden Ansicht hineingesprungen sind, über diesen ihren Standpunkt zum Bewußtsein zu bringen.

§. 2. Daß diese ganze Theorie der Ehe auf pantheistischer Grundlage ruhet, wird Keiner bezweifeln, der einsehen

gelernt hat, daß die Negation des wesenhaften Unterschiedes (des Dualismus) zwischen Geist und Natur nothwendig zur Negation des wesenhaften Unterschiedes zwischen Gott und Creatur führt und führen muß. In der hegel'schen Schule liegt diese (dem Christenthum e diametro entgegengesetzte) Identificirung offen zu Tage, in ihr, die für alles Dasein nur ein Eines, unterschiedloses Sein zur Voraussetzung hat und in Natur und Geist nichts, als die unterschiedenen Momente der Selbstoffenbarung des allgemeinen absoluten Geistes, erkennt. Obige Darstellung geht nicht auf den ersten Ausgangspunkt des hegel'schen Systems zurück, sondern indem sie sich sogleich in der Mittelsphäre der Natur und des Geistes feststellt, versteht es sich ihr von selbst, daß es sich mit der geistigen Natur des Menschen im Wesentlichen eben so verhalte, wie mit der leiblichen, — daß nämlich der gemeinsame Menschen-Geist in seiner Erscheinung sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit einzelner, durch ihre Eigenthümlichkeit von einander verschiedener und sich relativ entgegengesetzter Geister theilt, von denen der Eine für alle übrigen und diese für den Einen das Complement bilden; und daß die Geschlechts-Differenz — von allen Differenzen im Geschlechte die durchgreifendste — eben so im Geiste wie in der Natur hafte." Und diesen, Geist und Natur in ihrem Wesen identificirenden, Satz muß in der That jeder unterschreiben, der zu der hier besprochenen Idee der Ehe als „absoluter Hingebung des einen Theils an den andern in Liebe, zunächst zur wechselseitigen Ergänzung des Daseins," Amen sagt, er mag nun die Grundprincipien des hegel'schen Systems ebenfalls anzuerkennen, oder etwa nur in dem alten, eben so unverstandenen als unverständigen, „Traducianismus" zu verharren Willens sein oder nicht *).

*) Daß aber jeder, der seinen Fuß auf irgend ein pantheistisches Stück Erdreich gesetzt hat, der „Wissenschaft des absoluten Geistes" und

Nun ist es aber gewiß, und wer der ersten Abtheilung der gegenwärtigen Abhandlung die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet und das rechte Verständniß abgewonnen hat, dem muß es klar sein: daß und wie Natur und Geist qualitativ verschiedene Substanzen sind, und als solche in die Erscheinung treten; daß die Geschlechtlichkeit die höhere Daseinsform der Natur, die Persönlichkeit aber die des Geistes bildet; daß jene mithin zu dieser und diese zu jener in conträr-contradictorischem Gegensatze steht, — in demselben Gegensatze, der zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Receptivität und Spontaneität, zwischen Veräußerung und Verinnerung, zwischen Anschauung (Vorstellung) und Ich-Gedanken, zwischen Begriff und Idee obwaltet. Im Menschen nun sind die beiden creatürlichen Grund-Substanzen, Natur und Geist, zur lebendigen Syntheſe, zur organischen Einheit verbunden, und können und müssen so verbunden sein, weil die aprioriſche Unfreiheit der Natur ihrer Idee nach nichts Anderes ist, als Leibeigenschaft für den Geist, und die Natur-Substanz — in ihrem (mittelst des in ihrem Wesen selbst haftenden Gegensatzes zu sich selbst sich durchführenden) Lebens- oder Selbstbewußtseins-Streben, d. h. in ihrer sich stets materialisirenden Gedankenbildung — für ihre subjective Selbstvollendung oder Personificirung schon a priori auf die vollkommne Immanenz und Persönlichkeit des Geistes angewiesen, und als

---

seiner furchtbaren Consequenz verfallen ist, weiß jeder, der da weiß, daß in Hegel der Pantheismus eben so seine vollendete wissenschaftliche Form, als im „absoluten Geiste" die höchstmögliche Fülle seines Inhaltes gewonnen hat. Alle derzeitigen und künftigen pantheistischen Correctoren Hegel's können in der That nur ein verrücktes und verstelltes, d. h. ein inconsequentes, hegel'sches System produciren; welche Unternehmungen man sich denn noch wohl als neue Phantasiestücke gefallen ließe, wenn denselben nur nicht der desperate Gedanke zu Grunde läge, so zwei disparate Dinge, wie Christenthum und Pantheismus sind, zu Versöhnung und Einheit zu bringen.

Begriffswesen zum Eingehen in den Geist als Ideenwesen, wie prädestinirt, so auch präformirt ist.

Als Naturwesen war also der erste Mensch Geschlechtswesen, — er war das concrete Geschlecht selbst, im Sinne des Sexus und des Genus; als Geisteswesen aber war er creatürliche Persönlichkeit, und als solche conträr-contradictorische Negation des Geschlechts. Nachdem das in Adam concrete Geschlecht als Sexus sich differenzirt und als Genus zu einem großen Organismus, zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Individuen entwickelt hat, ist jedes Menschenkind eben so seinem Natur-Elemente nach der emanirte und an einen andern persönlichen Geist traducirte alte Adam, und Mitglied und Theilganzes des Einen großen Organismus des Menschengeschlechtes, als es seinem Geiste nach ein Sein an und für sich, eine freie, in sich selbst immanente Persönlichkeit und unmittelbare Position der Schöpfermacht Gottes ist *). Wenn also die hegel'sche

*) Nachdem der Creatianismus längst zu entschieden überwiegender Geltung in der Kirche gelangt ist, tritt in neuester Zeit Hr. Prof. Klee wieder als sein Gegner — d. h. als Verfechter des Traducianismus oder Generatianismus — auf. In seiner katholischen Dogmatik, 2. Bd., Mainz 1835, S. 504, heißt es: „Durch den von Gott erhaltenen Segen sind Adam und Eva, und nach ihnen alle Eltern, Urheber des Daseins ihrer Nachkommen nicht nur dem Leibe nach, was von Niemand in Abrede gestellt wird, sondern auch der Seele nach."

Als ersten Beweis für diese seine Behauptung führt er die Stelle Gen. V. 3. an, wo steht, daß Adam nach seinem Gleichnisse den Seth erzeugte, und meint, es sei kein Grund vorhanden, dieses nur in Beziehung auf den Leib, und nicht auch in Beziehung auf die Seele zu sagen. Vielmehr müsse Jeder an das kurz vorher (V. 1.) in Erinnerung gebrachte Gottes-Gleichniß, als das von Adam auf seine Nachkommen übertragene, somit, da Gottes Gleichniß hauptsächlich in der Seele zu suchen sei, an die Abstammung ihrer Seelen von Adam denken.

Da die Kraft dieses Beweises auf einer Combination beruht, der man nur dann einigen Halt und Gehalt zuschreiben kann, wenn man sie durch die Brille des Generatianismus selbst macht, so dürfen wir wohl von ihm absehen und nach den triftigern fragen. Da zeigt denn der Verfasser:

Schule ihre Eine allgemeine Substanz den Moment ihrer primitiven Selbstnegation, den ihrer Selbstobjectivirung

---

2) daß der Generatianismus eben so, wie der Creatianismus, schon früher seine Vertheidiger gehabt. Dann tritt er

3) mit dem eigentlich wissenschaftlichen Beweise, und zwar in sieben Sätzen, auf:

a. „Die Menschen werden von Gott wiedergeboren, wie sie von den Menschen geboren sind; sie werden aber der Seele nach von Gott wiedergeboren, also auch derselben nach von den Eltern geboren."

Da das Gewicht dieses Beweises hauptsächlich in den Worten „geboren" und „wiedergeboren" liegt, so genügt zu seiner Entkräftung die einzige Bemerkung, daß darüber kein Streit sei, ob der Mensch mit Leib und Seele von den Eltern (eigentlich von der Mutter) geboren, sondern ob er seinem Leibe und seinem Geiste nach von ihnen gezeugt sei. Christus ist von Maria allerdings in und mit seiner Gottheit geboren, und wir grüßen die wunderbare Mutter mit Recht als „Mutter Gottes"; aber überkommen hat er seine Gottheit nicht von ihr. Wenn Hr. Klee für sich ein Gewicht auf Worte legt, so haben wir das Recht, ihren buchstäblichen Sinn in gleicher Weise für uns geltend zu machen und festzuhalten.

b. „Jeder Organismus erzeugt ein sich (ihm) selbst Gleiches, — also ist auch der Mensch Urheber eines nach seiner Weise, also durch einen Geist Lebendigen. Nach dem Creatianismus wären die Eltern nicht Urheber eines Menschen, sondern einer todten Fleischmasse, und ein Verhältniß wahrhaftiger Eltern- und Kindschaft gäbe es nicht."

Ein wunderlicher Satz, nicht unähnlich gewissen Grotesken, die das, was sie in dem Augenblicke darzustellen affectiren, sogleich nicht mehr sind. „Jeder Organismus zeugt." Da Hr. Klee den Dualismus von Geist und Natur annimmt (S. 275), das Zeugen des Geistes aber eben noch in Frage steht, und die Petitio principii jeden Beweis bekannter Maßen verdirbt, so kann hier fürs Erste bloß von „Natur"-Organismen die Rede sein. Also: „Jeder Natur-Organismus zeugt." Allerdings — und „erzeugt ein ihm Gleiches." Und da der Mensch dem Einen seiner constitutiven Bestandtheile nach auch Natur-Organismus (nach dem Hrn. Verf. selbst, S. 271: „Der von einem Natur-Organismus bediente Geist," — von Gott mit dem Principe des organischen Lebens begabt") ist, zeugt auch er, — aber ein ihm Gleiches? — also Zeugendes? — also Lebendiges? — Nein! er zeugt ein nur „durch einen Geist Lebendiges", ein außer der Verbindung mit dem Geiste nur als „todte Fleischmasse" (warum gerade als diese, und nicht etwa als Erdklumpen, der der Leib vor seiner Schöpfung war?) zu Denkendes!! — Nach Hrn. Klee ist also

abermal negiren, d. h. den Moment der Naturnothwendigkeit (doppelsinnig) in sich aufheben, und so im Menschen

---

die Natur, der er doch S. 214 „die Macht des Lebens, der Selbstentwickelung und Formirung" zuschreibt, im Menschen um diese ihre ganze Herrlichkeit gekommen, und die Braut des Geistes bringt am Tage ihrer Vermählung diesem nichts zu, als sich selbst als „todte Fleischmasse", die der Geist für die Bedienung seiner erst zu beleben hat, so daß das Leben des Naturgebildes im Menschen eigentlich Geistesleben, also auch das Zeugen der Natur — Geisteszeugen ist! — Woher dieser Lebens-Bankerott der Natur gerade in dem Menschen, in welchem die Wissenschaft sonst die Natur zu ihrer höchsten Lebensentfaltung gelangen läßt? — wie ist derselbe zu vereinen mit dem, was der Verf. selbst S. 286 von der „Vollkommenheit des menschlichen Leibes" sagt? — und womit wird er bewiesen? — Etwa damit, daß, wenn der Mensch stirbt, d. h. die organische Einheit von Geist und Leib aufhört, der letztere als „todte Fleischmasse" daliegt? — Aber darf die Wissenschaft bei der vulgären kindischen Vorstellung, als sterbe der Mensch deßhalb, weil der Geist aus dem Leibe entweiche, stehen bleiben? — stirbt der Mensch nicht vielmehr darum, weil das vom Geiste durch die Urfünde emancipirte und mit seinem Leben gewisser Maßen auf sich selbst gestellte Naturgebilde im Menschen mit der Macht seiner Selbsterhaltung zu Ende ist und so dem Geiste entweicht? — — Allerdings hat die Scholastik den Geist als die Form des Leibes aufgefaßt; allein es heißt noch nicht gegen die geehrte Wissenschaft der christlichen Vergangenheit „schnöde" thun, wenn man ihr nicht gedankenlos alle ihre mangelhaften Gedanken nachspricht, und wer solche Vorstellungsweisen, wie die angeführte, der Physiologie und Psychologie unserer Zeit gegenüber noch festhalten will, ehrt weder diese noch die Scholastik. So gewiß die Menschengeschichte mit der Scholastik noch nicht abgelaufen war, so gewiß hatte auch die Wissenschaft in ihr noch nicht ihren Sättigungspunkt erreicht und blieb dem Denkgeiste das schwere Tagewerk, in welchem erstere allerdings treu gewesen, aber auch grau geworden war. So gewiß das nürnberger Ei kein londoner Chronometer und derjenige, der den ersten Schinken räucherte, nicht der Erfinder der Dampfmaschine war, so gewiß die Bestrebungen der Scholastik menschliche Bestrebungen blieben, — so gewiß konnte auch sie ihre Sache nicht erschöpfen und abthun und sind ihr ihre schwachen Partieen geblieben. Die Aufgabe aber, die Vergangenheit in der Gegenwart zu verklären und letztere durch jene zu begründen, — mit Einem Worte: die organische Entwickelung der Wissenschaft dem Fortgange der Weltgeschichte conform zu erhalten, wird nicht damit gelöst, daß man Altes und Neues mechanisch zusammenschaufelt und Flötzgebirge von Citaten, über denen sich der Text wie eine dünne phantastische Ne-

zu ihrer Selbstsubjectivirung, — zur Freiheit und Persönlichkeit gelangen läßt, so liegt dieser ganzen Anschau-

---

belwolke hinzieht, für Urgebirge — für den Stock und Kern des Planeten hält. Und es gilt das Wort des Dichters:

„Das Pergament, ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt!
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt."

Wir kehren zu dem besprochenen Beweise für den Generatianismus zurück.

Als Natur-Organismus also zeugt der Mensch; zeugt er nun auch seinem geistigen Elemente nach? — Eine Frage, auf welche derjenige, der den substantiellen Unterschied von Geist und Natur statuirt, in dem Satze: Jeder Organismus zeugt ein ihm selbst Gleiches, also auch der Mensch (als Organismus von Geist und Natur), noch keine affirmative Antwort finden kann. Wie, wenn der Geist, eben weil er nicht Natur ist, nicht zeugte? — Ja, wüßte Hr. Klee, was er mit den Thesen: (S. 214) „Das Naturleben ist ein generisches, das Geistesleben ein individuelles (soll heißen persönliches). In der Naturwelt constituiren alle Individuen ein Genus, in der Geisterwelt ist jedes Individuum sein Genus. Außer sich ist und bildet die Natur, in sich ist und bildet der Geist"; — wüßte er, was er hiermit ausgesprochen, so würde ihm nicht einfallen, der Zeugung und Fortpflanzung des Geistes im Menschen das Wort zu reden. Oder hat der Geist im Menschen sein Wesen geändert und abgethan? — ist er in der Verbindung mit der Natur in ihm selbst Natur, — also generisch, mithin generirend geworden? — wie kann man aber dann noch von einer wesenhaften Dichotomie des Menschen, — wie von des Menschen Persönlichkeit, Freiheit und Unsterblichkeit reden? — Der Verf. sucht (S. 290 ff.) auf jede ihm mögliche Weise dem Geiste die Immaterialität zu vindiciren; Generation aber ist Emanation, — und er kann sich aus der I. Abtheilung unserer vorliegenden Arbeit überzeugen, wenn er will, daß in der Sphäre der Creatürlichkeit die Emanation — also die Generation — zusammenfällt und Eins ist mit der Materialisation, so daß derjenige, der für den Geist die Zeugung geltend macht, ihn eo ipso auch als materiel constituirt (was denn freilich nichts Anderes heißt, als: ihn als Geist aufhebt). Die Zeugung, wie die Verkörperung, ist das Moment des „von-sich-Kommens" der Natur-Substanz, wodurch ihr Lebensstreben, als Streben nach Selbstbewußtsein, in der bloßen Begriffs-Bildung aufgeht (so, daß der 1. Beweis des Hrn. Klee S. 290 für die Immaterialität der Seele nothwendig wegfällt, indem nicht der Geist, sondern bloß die Natur Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet, und wenn der Geist sie bildete, dies gerade von seiner Ma-

ungsweise ein Mißkennen der Natur des Gegensatzes von Nothwendigkeit und Freiheit, von Geschlechtlichkeit und Per=

---

terialität Zeugniß gäbe); die Immanenz, als durchgeführte Selbstverinnerung des Geistes, die Ideenbildung desselben als Gedanke vom Grunde, ist eben nichts Anderes, als die Negation der Zeugung (Ueberzeugung). Kurz: Ist der Geist ein wesentlich Anderes, als die Natur, und kann er dieses nur sein als conträr=contradictorischer Gegensatz zu ihr, so muß er sich in seinem Leben, als der Selbstoffenbarung seines Seins, auch so aussprechen und darthun; ist also die eigenthümliche Lebensform der Natur die Zeugung, so kann der Geist als solchen sich nur charakterisiren durch Nichtzeugung.

Die Bemerkung, daß es, falls nicht auch der Geist von den Eltern auf das Kind in der Zeugung überginge, „kein Verhältniß wahrhaftiger Eltern= und Kindschaft gäbe", fällt mit der — „todten Fleischmasse". Ist die Natur ein substantielles — also lebendiges und constitutives — Moment im Wesen des Menschen als solchen, so steht der Geist mit seinem Leben und Dasein in ihm nothwendig eben so unter der Idee der Natur, wie letztere unter der des Geistes, und Gott kann die Menschengeister immer nur schaffen unter der Idee des Geschlechtes, so daß das durch die Natur begründete Verhältniß der Eltern= und Kindschaft im Creatianismus gleiche Wahrhaftigkeit und Geltung hat, wie die durch den Geist begründete freie Persönlichkeit des Menschen. Wir dürfen auch hier wieder an die „Gottes=Mutter" erinnern.

Dann heißt es ferner: c. „Nur durch diesen innigen genetischen Zusammenhang des ganzen Lebens (nicht bloß leiblichen) der Kinder mit jenem der Eltern ist deren natürliche, wechselseitige Liebe, die Uebertragung geistiger Eigenthümlichkeiten von letztern auf erstere hinlänglich zu begreifen, wie schon Tertullian angemerkt hat. Aus dem leiblichen Ursprunge allein sie abzuleiten, wäre der Gipfel des höchsten Materialismus, dessen Furcht die Meisten dem Creatianismus sich zu ergeben trieb."

Und Hr. Klee so wenig, als Tertullian, hat etwas gethan, den Creatianern diese sonderbare Furcht zu benehmen, d. h. darzuthun, daß die Generation, oder Emanation, überall außer Relation zur Materialität stehe! Und andererseits will die neue Wissenschaft die alte Furcht der Creatianer wirklich rechtfertigen, indem sie darthun zu können glaubt, daß, wenn der Geist nicht Gott sein und dennoch zeugen will, er nothwendig Natur werden, d. h. sich materialisiren, muß. — Die natürliche, wechselseitige Liebe aber zwischen Eltern und Kindern erklärt derjenige Creatianismus, der die Natur im Menschen wenigstens eben so selbstlebendig sein läßt, als sie im Hunde und in der Henne ist, offenbar leichter, als der Traducianismus, sobald dieser zwischen dem natürlich=nothwendigen Geschlechtszuge oder Geschlechtsverbande, und

sönlichkeit zu Grunde. So wenig Receptivität oder Passivität jemals und auf irgend eine Weise Spontaneität und Ac-

---

der geistigen — eigentlichen —, Fleisch und Blut beherrschenden Liebe einen wesentlichen Unterschied statuiren müßte. — Was aber die von den Eltern auf die Kinder übergehenden geistigen Eigenthümlichkeiten betrifft, so müßten dieselben einem Creatianer gegenüber, der die Natur überall — sogar im Menschen! — selbst leben, also auch in ihrer Art denken läßt, wohl etwas näher bezeichnet werden, um den Antheil des Geistes oder der Natur an denselben gehörig bestimmen zu können. Jedenfalls aber kann und muß so viel versichert werden, daß alle Vererbung als solche nur durch die Natur vermittelt wird, — daß aber nicht alles, was in den Eltern und Kindern in gleicher Weise in die Erscheinung tritt, als auf diesem Wege von jenen auf diese übergegangen angesehen werden kann; so ist z. B. der „Ich-Gedanke" des Kindes so gewiß kein Erbstück von seinen Eltern, als sein „Ich" nun und nimmer das der Eltern gewesen sein kann. (Vergl. §. 3 gegenwärtiger Abhandlung.

d. „Nur durch diese Abstammung des ganzen Menschen vom Menschen ist die Uebertragung der Ursünde erklärlich." — — —

Wirklich? — Doch muß uns Hr. Klee einstweilen, d. h., bis er die Basis des Creatianismus so weit kennt, daß er nicht mehr solche speculative Cruditäten mit demselben verbindet, als in dem Verfolg dieses Satzes d. vorkommen, — bis dahin, sage ich, muß er uns erlauben, jenes „Nur" auf seine, durch die Generation ihm überkommene geistige Eigenthümlichkeit zu beschränken; denn was uns betrifft, so finden wir die „Uebertragung der Ursünde" von dem Creatianer Günther in seinen „Süd- und Nordlichtern" auf eine Weise erklärt, daß Hr. Klee ihn wenigstens in diesem Punkte als seinen „Meister" zu betrachten hat. — Wenn Hr. Klee meint, „in dem Creatianismus müsse angenommen werden, daß die abstracte, todte Körpermasse mit der Sünde behaftet sein könne, — daß dann auch der Todte getauft werden könnte und müßte, — und Thiere und Pflanzen der Sünde fähig wären, — ja, daß ein Thier, welches einen mit der Ursünde behafteten Körper verzehrte, dieselbe nun an und in sich habe"; — wenn Hr. Klee wirklich glaubt, die aufgezählten Raritäten stecken so natürlich im Creatianismus, wie die Kerne im Granatapfel, so müssen wir es allerdings als eine seltene Unbefangenheit (ingénuité) von seiner Seite ansehen, wenn er sich nicht wundert, daß es nicht von je her als Symptom eines sehr bedenklichen Zustandes des Gehirns gegolten hat, wenn in demselben der Gedanke an den Creatianismus aufsteigen konnte. Ja — wo gibt es eine größere Unschuld des Denkgeistes, als wenn dieser sich nicht wundert, daß ein Lactantius, Ephrem, Hilarius, ein Hieronymus, Theodoret, Cyrillus von Alexandrien und Augustinus nichts,

tivität werden können, eben so wenig können die ersten Glieder jenes Gegensatzes, Nothwendigkeit und Geschlechtlichkeit,

---

gar nichts von jenen Contentis verspürt haben, und der Verf. der „katholischen Dogmatik" sie an den Fingern herzuzählen weiß?! In der That, wie konnte es der Mehrzahl der Doctoren der christlichen Kirche entgehen, was sich Hrn. D. Klee ohne alle angestrengte Untersuchung so ganz von selbst darbietet, daß im Creatianismus „Gott als Urheber der Sünde" — und „die Erhaltung und Geschichte des Menschen nur als ein fortwährender Seelensturz durch Gott" zu betrachten ist? — Aber auch — wie konnte es letzterm, dem wissenschaftlichen Dogmatiker der neuesten Zeit, entgehen, daß, wenn die Ursünde im Geschlechte sich unmittelbar mit dem Geiste fortpflanzt, sie nicht bloß in Adam, sondern auch in den Nachkommen Adam's als persönliche (nicht bloß wirkliche) Sünde erscheint, indem das Wesen des Geistes Persönlichkeit ist, — was in der That gegen das Dogma der Kirche wäre?! —

e. „Nach dem Creatianismus wäre die Menschwerdung keine Annahme des Menschen, sondern nur des Leibes gewesen; die Seele hätte er als schaffend mit sich gebracht."

Nach dem Generatianismus war der Mensch Christus nicht der Sohn seiner Mutter, sondern — Eine und dieselbe Person mit ihr, quod est absurdum. — Allerdings konnte der Logos von Maria nur das Natur-Element seiner Menschheit annehmen, und der geistige Antheil derselben mußte unmittelbar Schöpfung Gottes sein; und dennoch ist es eigentlich nicht diese Unmittelbarkeit der Geistesschöpfung in Christo, die ihn zu einer neuen Schöpfung im Geschlechte macht, da auch jedes andern Menschen Geist eine unmittelbare Position Gottes ist; sondern eben jene, nicht durch das Geschlechtsleben vermittelte, Annahme des Fleisches aus der Jungfrau, — also die unmittelbare Schöpfung seines Leibes durch den heil. Geist, macht ihn zum neuen Adam im Geschlechte und das Geschlecht zu einer neuen Schöpfung in ihm und durch ihn, und man sieht, daß die vorzugsweise Bezeichnung der Menschwerdung des Logos als „Fleischwerdung" nicht ohne den tiefsten Sinn ist, und wir das Natur-Element im Doppelwesen des Menschen nicht gar so wegwerfend behandeln dürfen. — Wie übrigens der Logos nicht der Schöpfer seines Leibes war (Jesus Christus empfangen vom heil. Geist), so war er auch nicht der Schöpfer seines Geistes, und ist auch in dieser Hinsicht der Sinn von dem: „die Seele hätte er als schaffend mit sich gebracht", nicht leicht zu entdecken. Wer überhaupt nur irgend das Wesen einer organischen Verbindung — also auch des Menschen als Organismus von Geist und Natur — begriffen, und aus dem wirklichen Sein und Dasein des Menschen die wahrhaft geistige Anschauung seines Werdens gewonnen hat, wird von einer atomi-

zur Freiheit und Persönlichkeit sich steigern, oder auch durch eine bloß formale Negation in dieselben umschlagen; con-

---

stischen Existenz des Menschengeistes außer und neben seinem Leibe (an die widernatürliche Existenzweise desselben unmittelbar nach dem Tode kann hier nicht gedacht werden) und von einer gleichsam mechanischen Zusammenfügung beider in oder nach der Zeugung des Leibes sicher nicht Rede führen.

f. „Auch scheint, daß Gott täglich neue Seelen schafft, wie die Creatianer lehren, dem in der Schrift verkündeten Schöpfungssabbat zu widersprechen."

Da gewiß kein Creatianer auf diese Verkündigung des Schöpfungssabbats in der Schrift vergessen hat, so folgt nur, daß die Ansicht derselben sowohl von der Schöpfung, als von der Ruhe Gottes nach der Schöpfung, keine Buchstaben-Ansicht ist. Die Schöpfung war mit dem Menschen allerdings zu ihrem Schlusse gekommen; aber eines Umstandes halber, nämlich, daß es nicht gut war, „daß der Mensch allein sei," — mußte Gott der vollendeten Schöpfung des Menschen, die — durch die Grund-Idee des letztern allerdings bedingte und möglich gemachte, diese aber nicht bedingende und mitconstituirende — Wendung geben, daß er denselben noch zu Mann und Weib schuf und über sie sein segnendes: „Seid fruchtbar und mehret euch!" aussprach, wodurch er also nicht bloß den Menschen, in welchem das Gesetz der Geschlechtlichkeit und der geschlechtlichen Entwickelung seiner ursprünglichen Idee gemäß aufgehoben war, sondern auch sich selbst mit seiner Ur-Idee vom Menschen unter dieses Gesetz gleichsam wieder zurückstellte, ohne dadurch jedoch mit jener Ur-Idee und mit sich selbst in Widerspruch zu kommen. Und in dieser, so zu sagen, Neben- und Nach-Idee vom Menschen, in dieser Idee von ihm als Zeugenden, als Geschlecht, — und in der Idee der durch die Geschlechtlichkeit vermittelten Erlösung als neuen Schöpfung, schafft Gott bis ans Ende der Zeiten Menschenseelen, die mithin eben so sehr nicht neue sind, weil sie unter der alten Idee der geschlechtlichen Entwickelung des Menschen geschaffen werden, als sie wirklich neue sind, weil sie nach dem Sündenfalle Adam's nur unter der Idee der Erlösung als neuen Schöpfung geschaffen werden können. — Und wenn Hr. Klee (S. 14) behauptet: „das Leben des Menschen habe in sich selbst kein Princip der Stetigkeit und Fortdauer, der gegenwärtige Augenblick sei kein hinreichender Grund der Existenz des nachfolgenden, oder daraus, daß wir in einem Augenblicke da sind, folge nicht, daß wir in einem andern da sein werden," (man sieht, die Unsterblichkeit der Seele an und für sich ist nicht denkbar; S. 301 hingegen ist wiederum die Vernichtung der Seele undenkbar); und wenn er nun daraus, daß „wir den Grund, die Macht, im Dasein zu verharren, nicht in uns haben oder uns nicht selbst erhalten können," auf das Dasein Gottes als des Princips un-

trär-contradictorische Gegensätze, wie die genannten, sind gegenseitige reale Negationen in formaler Affirmation;

---

ferer Erhaltung schließt, so sehen wir nicht ein, warum der Creatianismus nicht auch die Erhaltung des Menschen in seiner geschlechtlichen Existenz — die Erhaltung der Menschheit — auf Gott zurückführen dürfte, um so mehr, als dieselbe der geschöpflichen Welt nicht so unbedingt alle Macht der Selbsterhaltung abspricht, mithin nur mit einem Theile derselben Gott zur Last fällt. Und wenn der Heiland versichert, daß der Vater (mitten in seiner Sabbatsruhe) fort und fort wirkt, so darf der Creatianismus unbedenklich die Miterhaltung des Menschengeschlechts so lange als einen Theil der göttlichen Wirksamkeit betrachten, als ihm nicht dargethan ist, daß gerade sie jene göttliche Ruhe störe.

g. „Gegen den Generatianismus läßt sich nichts Tüchtiges einwenden. Daß die Scholastiker demselben nach dem Magister Sententiarum abgeneigt sind, und Thomas zumal, welcher denselben sogar anrüchig findet, ist aus der Besorgniß, die Lehre von der Einfachheit der Seele möchte dabei Gefahr laufen, entsprungen."

Derjenige also, der Andern den Respect vor der Scholastik wirklich einbläut (siehe die Note m. S. 6 der angeführten Abhandlung des Hrn. Prof. Klee „Ueber die Ehe"), tritt auf einmal in Opposition gegen sie, selbst gleichgültig dagegen, ob er vor dem „Engel der Schule" in den Geruch der Häresie verfalle oder nicht! Aber wie ist er auch seiner Sache gewiß! „Gegen den Generatianismus läßt sich nichts Tüchtiges einwenden", denn mit dem Materialismus desselben, vor dem sich die Scholastiker fürchten, ist es durchaus nichts; „wenn die Seele den Leib durchwohnen kann, ihrer Einfachheit und Geistigkeit unbeschadet, warum sollte dieselbe nicht ihrer unbeschadet in und mit dem Leibe zugleich durch die Generation ins Dasein treten?" — Es ist ein bekannter Fehler genialer Denker, daß sie in ihren Darstellungen manche Erkenntnisse eben so fertig bei Andern voraussetzen, als sie in ihnen selbst wirklich oder nicht wirklich fertig sind, und somit die dem unbeholfenen Leser nothwendige Entwickelung, das dem Säuglinge so gedeihliche Vorkäuen, unterlassen, und so zu den bedeutendsten Verwirrungen und selbst Verirrungen Anlaß geben. So macht es Hr. D. Klee hier mit uns. Wie kann er das Durchwohntsein des Leibes von der Seele so unerörtert lassen? — Hat er einen Begriff davon, welchen confusen Vorstellungen von der organischen Verbindung zwischen Geist und Natur im Menschen hier Thor und Thür geöffnet ist — bei Leuten, die überzeugt zu sein glauben, daß sie nur im Kopfe, und nicht mit den drei Schreibefingern, denken? — Und wenn der Leser, ohne diesen Knoten gelöst zu haben, sogleich wieder auf einen andern stößt, — auf eine „Thierseele", die eben so einfach ist, wie der Geist und in und mit ihrem Leibe erzeugt wird, muß seine Verwirrung nicht aufs

d. h.: es liegen ihnen wesentlich verschiedene Substanzen zu Grunde, die denn allerdings a priori zu einer formalen, d. h. organischen, Verbindung prästabilirt sein können und müssen; da hingegen jene Art von Gegensätzlichkeit,

Höchste steigen, so, daß es mit ihm zu Fragen kommen kann, wobei es Einem ganz unheimlich werden muß, z. B. nach den charakteristischen Unterscheidungs-Merkmalen dieser Thierseele von der Menschenseele, da beide wenigstens das Eine und selbe Geschäft — das Geschäft der Belebung der „todten Fleischmasse" — haben? — Und wie? wenn er sich dabei die unerhörte Bedingung machte, in der Bestimmung jenes Unterschiedes die so genannten „Kräfte" und „Vermögen" aus dem Spiel zu lassen — als bloße Lückenbüßer, die sich überall hineinschieben lassen und unter allen Worten, mit welchen „sich trefflich streiten", aber kein Streit entscheiden läßt, nicht ihres Gleichen haben? — Was uns selbst aber als ganz unbegreiflich erscheint, ist die Behauptung des Herrn Verfassers, daß die Erklärung des Papstes Leo X. (Concil. Lateran. 1513) gegen den Monismus der Seele in der Gesammt-Menschheit nicht seinen Generatianismus treffe. Wenn das Menschengeschlecht als von Adam abstammend nichts Anderes ist und sein kann, als der entwickelte Eine leibliche Adam, und die Generation nichts Anderes, als der Proceß dieser Entwickelung: so, sollte man denn doch glauben, könne auch die durch die Zeugung sich fortpflanzende Seele nichts Anderes, als der sich entwickelnde Eine psychische Adam — derselbe alte Adam dem Geiste nach — sein. Wie also alle Menschen, als durch die Generation ins leibliche Dasein tretend, in der Mannigfaltigkeit ihrer Leiber dennoch nur Einen einzigen Leib, — den Einen großen Organismus des Menschengeschlechts bilden, so können sie (sollte man meinen), sobald sie zugleich der Seele nach durch Zeugung ins Dasein treten, auch nur eine einzige Seele als organisches Belebungs-Princip jenes großen Einen leiblichen Ganzen darstellen. Wenn Hr. D. Klee diese Vorstellung, daß nur Eine Seele in allen Menschen sei, pantheistisch nennt und als solche abhorrirt, so müssen wir erinnern, daß dieselbe es nur dadurch werden könnte, wenn die allgemeine Menschenseele in dieser ihrer bestimmten und beschränkten Allgemeinheit etwa nicht stehen bleiben, sondern sich nothwendig bis zur allgemeinen Thier- und Pflanzen- und Weltseele ausdehnen müßte, — und wenn dann etwa eine strenge wissenschaftliche Consequenz auch die Außerweltlichkeit Gottes nicht bloß nicht mehr zu demonstriren wüßte, sondern sie förmlich negiren müßte. Ob nun etwa diese fortschreitende Verallgemeinerung der allgemeinen Menschenseele eben so nothwendig anzunehmen sei, wie diese hylozoistische allgemeine Menschenseele selbst, sobald die psychische Zeugung in der Menschheit statuirt wird, — ist allerdings ein würdiges Problem für den speculativen Scharfsinn des Herrn Verfassers der katholischen Dogmatik.

welche der hegel'schen Ansicht zu Grunde liegt, die gerade umgekehrte — nämlich diejenige ist, die zwischen den einzelnen Gliedern eines Natur-Organismus Statt findet, welche sich real gegenseitig affirmiren, d. h. als in ihrem Wesen (Substanz) identisch aussprechen, und bloß formal sich negiren, — nur in der Form von einander abweichen und sich unterscheiden; so, daß diese Stelle des Systems sich in der That als diejenige bezeichnen läßt, wo es seinem Fatum, d. h., wo der Denkgeist auch in ihm jener alten tragischen Selbsttäuschung verfällt, in der er Naturleben für sein Eigenleben nimmt und — zum speculativen Götzendiener wird.

Falsch ist es mithin, daß die Einheit, oder auch nur die Vereinigung des Geistes mit der Natur im Menschen, diesen zur Person macht; der Geist ist ein Sein an und für sich, ein von der Natur substantiel verschiedenes Sein, dessen wesentliche Form die Persönlichkeit ist, die sich somit von der Individualität (eines Naturgebildes) wie die Einheit vom Bruche unterscheidet; und die Natur in ihrer Geschlechtlichkeit, d. h. im conträr-contradictorischen Gegensatze ihrer Lebensform zur Lebensform des Geistes, trägt zur Personificirung des Menschen so wenig bei, daß sie — eben als unfrei — vielmehr selbst a priori darauf angewiesen ist, durch Eingehen in die Persönlichkeit des Geistes (also durch Theilnahme an der Lebensform desselben, weil durch Vermählung, als organische Verbindung mit ihm) selbst erst persönlich zu werden.

Und eben so falsch ist es, daß der einzelne Mensch zur Completirung seines persönlichen Seins auf ein Individuum des andern Geschlechtes angewiesen sei. Die Persönlichkeit oder Ichheit des Menschen, als im Geiste gründend, ist weder einer Addition und Multiplication, noch einer Subtraction und Division fähig; als solche ist der Mensch die, keiner Specificirung unterworfene, immanente und permanente Einheit; nur als Naturwesen ist er Bruch und postulirt zu seiner Ergänzung einen oder mehre andere Brüche,

so, daß nur die Frage entstehen kann, ob er durch die Sexualverbindung sich in seiner Idee als Mensch herstellen und erfüllen *könne* — und somit auch *müsse* —, wenigstens *seinem* **Natur-Antheile** *nach*.

In jedem Natur-Individuum, in welchem der geschlechtliche Gegensatz zu seiner vollkommnen Formation gelangt ist, — also in jedem Individuum der höhern Thierwelt, — können und müssen *zwei* gegensätzliche Lebensrichtungen *unterschieden* werden: *jene*, in welcher es sich als *Individuum*, als ein aus dem Allgemeinen Geschiedenes und Besonderes, als ein für sich seiendes constituirt, und *jene*, mit welcher es in der großen *organischen* **Totalität** seines *Geschlechtes* steht und für dieses wirksam ist. Wir wissen (I. §. 18), wie beide Richtungen in dem sich *polar entgegengesetzten* Generations- und Cerebral-Systeme des Thieres ihren materiellen Ausdruck gewinnen, und das Thier wirklich nur als die organische Einheit dieses Gegensatzes von *Allgemeinheit* und *Besonderheit* betrachtet werden muß.

In so fern nun das Individuum im Sinne seiner Einzelheit und seines Für-sich den conträr-contradictorischen Gegensatz zu ihm selbst als Träger der Allgemeinheit und Ganzheit seines Geschlechtes bildet, kann von einer *Completirung seiner durch die* **Begattung** *mit einem andern Individuum* nicht die Rede sein; denn wie die *Individualität* in ihm eben nichts Anderes ist, als die Negation des Geschlechtes (als Genus und Serus) in ihm, so ist die **Begattung**, als thatsächliche Affirmation der Totalität der Gattung in ihm, zugleich und zumal Negation seiner als Individuum; man denke nur an das mit der Frucht-Erzeugung eintretende Absterben vieler Pflanzen und Insecten. Im Sinne der *Individualität* ist jedes *einzelne* Thier als *einzelnes* ganz das, was es sein soll: ein wirkliches, vollständiges und in sich abgeschlossenes *Ganzes* — ein Nichtgetheiltes, und somit das reale *Gegenbild* des Geschlechts. Denn dieses — als Genus — besteht und kann

nur bestehen in der Getrenntheit der beiden Geschlechter — als Sexus —, so daß es sich in der Idee seiner als organischen Totalität nur herstellen und erfüllen kann mit und in der Idee der organischen Einheit dieser. Die Begattung kann somit als der Versuch des Genus betrachtet werden, sich in seiner ideellen — organischen — Einheit und Totalität wirklich und thatsächlich herzustellen; und muß so betrachtet werden, weil dieselbe in der That nichts Anderes ist, als das Lebensstreben der Natur selbst: aus ihrer ursprünglichen und wesenhaften Differenz zur Einheit ihrer selbst oder zu sich selbst zu kommen, — zur Persönlichkeit zu gelangen. Da die Natur aber in ihrer Unfreiheit, d. h. in ihrem substantialen Gegensatze gegen den Geist, niemals über die Individualisirung hinauskommt, und auch die Begattung, als Completirung, d. h. als organische Selbst-Bewährung und -Bewahrung der Gattung nur in und mittelst Individuen, also in der Negation der Gattung, vor sich gehen kann: so bleibt auch sie in der Macht und unter der Signatur der Individualität, und es stellt sich in der Sexual-Verbindung keineswegs die Totalität der Gattung selbst, sondern wieder nur ein individueller Organismus her, der nur das reale Ab- und Ebenbild der Gattung und somit zugleich die Negation derselben ist, und geht in einem Producte auf, das wieder nur Individuum ist und in den geschlechtlichen Gegensatz zurückfällt. — Es heißt in der That das Wesen der Natur gänzlich mißkennen, wenn man meint, sie könne in irgend einem Momente ihres Daseins zur wirklichen Completirung ihrer selbst gelangen, sie, die nach keiner Richtung hin aus ihrer „Relativität in zweiter Potenz" (I. §. 20) heraus-, zur Einheit mit ihr selbst kommt, oder ihre ideelle Totalität zu realisiren vermag, sondern immer und überall in Gegensätzen und Theilganzen operirt, — und eben dadurch kund gibt, daß sie die Erfüllung ihrer Idee, ihre objective und subjective Vollendung nur in der Vereinigung mit einem wesentlich An-

dern, mit dem für seine eigene objective Completirung auf die Vereinigung mit Gott, als wesentlich Anderm, angewiesenen Geiste, finden kann.

Diese ideelle Vorbestimmung der Natur für den Geist und somit die Erfüllung ihres Lebensstrebens und Daseins ward realisirt im Menschen, in Adam. Wenn das Individuum in der Natur allerdings als das Analogon des Geistes in seiner Persönlichkeit und Ichheit, und die Tendenz der Natur zum Individualisiren mithin als das Streben derselben zur Geistigkeit und Immanenz betrachtet werden muß: so war die Natur in dem Augenblicke, wo sie auch die höchste und letzte Formation ihrer innern wesenhaften Gegensätzlichkeit — die Geschlechtlichkeit — verjüngt und aufgehoben, d. h. in und mit und über derselben, also in der Totalität ihrer Entwickelung, zum Individuum geworden war, vollkommen zur Verbindung mit dem persönlichen (d. h., in und mit ihm selbst Einen und wesentlich identischen) Geiste prästabilirt und befähigt, und konnte mit ihrer eigenthümlichen höchsten Lebens-Entwickelung in das Leben des Geistes eingehen und sich mit demselben auf die möglich innigste Weise verschlingen und vereinen. So ward Adam, — in welchem mithin der geschlechtliche Gegensatz, wie er in den höhern Thierklassen zu seiner vollkommnen Entwickelung und Formation gekommen, aufgehoben, d. h., selbst zu Einem Individuum geworden war, — welche Individualität in ihrer Vereinigung mit dem Geiste zur wirklichen (menschlichen) Persönlichkeit geworden, so daß an ein Gattungs- oder Zeugungsleben im Menschen nicht zu denken war. Dieses Cessiren des Zeugungslebens war eben Zeugniß des wesentlichen Unterschiedes des Menschen von der Natur und zunächst von ihrer höhern Thierwelt, und Zeugniß, daß die Natur im Menschen ihre subjective und objective Erfüllung und Completirung gefunden, indem das Zeugen der Natur unter dem Menschen nichts Anderes ist, als eben das, immer nur in

der Negation seiner selbst sich durchführende, Streben derselben: aus ihrer innern Differenz zur vollkommnen Einheit und Completheit mit ihr selbst zukommen. — Darum — als Gott fand, daß „es nicht gut sei, daß der Mensch allein sei," bedurfte es eben so eines zweiten Schöpfungs-Actes, um den Geschlechtsgegensatz in ihm wieder hervorzurufen, als das Geschlechtsleben der Menschheit nothwendig einen ganz andern Sinn haben muß, als das der Thierwelt. Mit der Möglichkeit der Zeugung war, falls er mit seiner Freiheitsprobe verunglückte, die Möglichkeit der Erlösung des Menschen von seiner Sünde und aus seinem Tode gegeben, — und die Menschheit zeugt um des Erlösers willen in jedem Sinne des Wortes, das heißt: wie durch ihn, so auch für ihn; sie zeugt, weil sie erlöst worden, und konnte nur erlöst werden, wenn und weil sie zeugte; wie Adam nach dem Falle nur möglich durch und mit Christus, so war Christus, der Erlöser, vom Falle nur möglich mit dem geschlechtlich entwickelten Adam. „Ein großes Geheimniß ist dieses, ich sage aber: in Christo und in der Kirche." (Ephes. V. 32.)

Ist also das Geschlecht nach der ursprünglichen (in der ersten Schöpfung realisirten) Idee des Menschen sowohl mit der — im Menschen sich vollendenden — Individualisirung der Natur, als im persönlichen Leben des Geistes aufgehoben, und besteht dasselbe dermalen in der Menschheit nur durch und für die Erlösung als zweite Schöpfung (die nichts Anderes war und sein konnte, als die schöpferische Affirmation der ersten): so hat die Ehe, als Realisirung des Geschlechtslebens, in der Realisirung des Menschenlebens nur eine relative Bedeutung, und der einzelne Mensch ist nicht minder vollkommen Mensch außer, als in der Ehe; ja, die Idee der Menschheit als wunderbaren Werkes der Doppelschöpfung, d. h. die Relativität des Ursprungs derselben, bringt es mit sich, daß

Ehelosigkeit und Verehelichung mit und neben einander, und jene wie diese ihre Repräsentation in der Menschheit finden. — Doch ist damit keineswegs gesagt, daß es unbedingt in des einzelnen Menschen Willkür gestellt sei, den einen oder den andern Stand im Geschlechte für sich zu wählen. So lange der Mensch die realisirte Bedingtheit selbst bleibt, so lange jeder Einzelne jedenfalls ein Product des Geschlechts-Organismus und als Mitglied desselben ihm organisch verbunden ist, ist und bleibt er Gott und der Menschheit verpflichtet und steht mit seinem Leben und Dasein unter der Autorität Christi, des zweiten Adam, — hat also mit Selbstbewußtsein und Freiheit jenen Stand im Geschlechte — nicht bloß zu wählen, sondern auch anzunehmen, zu dem er sich von innen und außen, durch seine geschlechtlichen und persönlichen Verhältnisse, durch sein geistiges und leibliches Vermögen, durch die Stimme des Gewissens und der kirchlichen und politischen Autoritäten des Geschlechts, berufen erkennt. — Ja — das ist und bleibt die Erfüllung der Existenz des einzelnen Menschen (wie der ganzen Menschheit), daß er sich auf der ihm in der Peripherie des großen Geschlechts-Organismus angewiesenen Stelle in das rechte Verhältniß zum Mittelpunkte (als Repräsentation der Totalität desselben): — nämlich zu Christo, dem Lebensprincipe des Geschlechts, setze und so erhalte; da wird sich ihm die Art und Weise seiner Wirksamkeit in dem Geschlechte und für dasselbe, die nach den verschiedenen, gegensätzlichen Factoren des Menschenlebens, als da sind: Gott und Creatur, Geist und Natur, Christus und Adam, in tausendfacher Weise variiren kann, schon herausstellen und erkennbar machen; es wird ihm sein allenfallsiger Beruf zur Ehe eben so wenig verborgen bleiben, als ihm sicher (bei aller Macht des vom Geiste emancipirten Fleisches) gegeben sein wird, das bedeutungsvolle Wort von der „Entmannung von Mutter-Leibe her" (Matth. XIX. 12.) zu verstehen, falls der Cölibat seine Aufgabe sein sollte.

Wir sehen also, daß der Stand der Ehe durchaus nicht als objective Bestimmung des Menschen, — als unbedingte sittliche Pflicht und absolutes Gebot für ihn betrachtet werden kann, wie er allerdings betrachtet werden müßte *), wenn es wahr wäre, daß der Mensch nur in und mittelst der Ehe ein rechter Mensch und eine vollkommne Persönlichkeit, d. h. ein höheres, sittliches, dem Sachthum entrücktes Wesen würde. Wo in aller Welt könnte es für das Weib, wie für den Mann, eine strengere und höhere Verpflichtung geben, als die: aufs Freien auszugehen, um sich von der Halbheit und Selbstheit zu befreien **) und zu ihrer wahrhaften Persönlichkeit zu gelangen? — Was könnte und dürfte mich an dem „größten Acte des Menschen" — nämlich daran hindern, „meine Schuld" nicht nur „an Gott" durch Erbauung, wenn nicht „einer Kirche", doch wenigstens einer Capelle „im Fleisch," — nicht nur an die „im Gottes-Dombau" (d. h. in der Fortführung des Lebens der Menschheit) „ermatteten Väter", sondern auch an meinen „eigenen Geist" dadurch zu bezahlen, daß ich ihm „seine Erfüllung, Bewährung und Bewahrung" procurire durch und mit einem weiblichen Geiste? — Was müßte Gott, der die Lilie auf dem Felde androgyn gebildet, und keinen Sperling auf dem Dache ohne Gattinn und Junge läßt, — was müßte er für denjenigen thun, der (wenigstens in seinen Augen) mehr ist, als alle Lilien

*) S. Hegel, Philosophie des Rechts, §. 162. Vergl. Märklin a. a. O. S. 20 ff.

**) So überschwänklich, d. h., daß Einem aller Sinn entschwindet, äußert sich Hr. D. Klee in seiner dogmatisch-archäologischen Abhandlung über die Ehe, Mainz 1833, — einer Schrift, worin noch viele andere „Abortivitäten" (ein nobler Barbarismus von der Erfindung des Herrn Professors selbst, durch welchen er wahrscheinlich seine hohe Verehrung und — Dankbarkeit gegen die Scholastik an den Tag legen will) vorkommen, bei allem dem, daß er gegen die in unserer Schrift: Der Mensch und seine Geschichte, angedeutete Theorie der Ehe so schnöde und noch schnöder thut, als — Hr. Carové als abgewirthschafteter Katholik und Hegelianer, und Hr. Rosenkranz als Protestant und Hegelianer wohl thun durften.

und Sperlinge auf diesem und den andern Planeten, und der ohne Begattung nur die Hälfte von dem ist, was er sein soll? — und doch läßt Gott Millionen Menschen in gezwungenem Cölibate durch das Erdenleben ziehen, und zwar ohne jenen Trost, der sonst alle Entbehrungen und Verkrüppelungen hienieden leichter ertragen läßt, ohne den Trost auf jenseits und auf die einstige Auferstehung, indem derjenige, der die Sache wissen konnte, und der zur Completirung seiner Persönlichkeit so wenig eines Weibes bedurfte, als der erste Adam, versichert, daß „wir dann sein werden wie die Engel, die nicht freien und sich nicht freien lassen"! Ja, müßte jenen, die hienieden von ihrer Halbheit und „abstracten Selbstheit" nicht erlös't werden konnten, nicht dort, im Lande und am Tage der Vollendung und Ergänzung, vor allen Dingen ihre andere Hälfte zugeführt und angetrauet werden? — und doch schilt der Mund der ewigen Wahrheit diejenigen, die von einer Sexual-Verbindung im andern Leben träumen, „Unkundige des Gesetzes und der Kraft Gottes"! (Marc. XII. 24. 25.) Und ist es gewiß, daß der Mensch durchaus in Allem sich Selbstzweck sein muß: — wie darf er sich jemals von Kirche und Staat einen Stand und Zustand aufdringen lassen, der für ihn eben so die schwerste Krankheit, wie die größte Schmach und tiefste Erniedrigung ist, indem er sich in demselben um die ganze andere Hälfte seines Seins, um seine echte und rechte und volle Persönlichkeit verkümmert, im würdelosen „Sachthum" festgehalten und zum bloßen Tagewerker gemacht sieht? — Hindern Staat und Kirche mich, ein rechter Mensch zu sein, — was könnte mich dann hindern, den St. Simonismus hoch leben zu lassen, der allein den Muth hat, die Completirung des Menschen complet durchzuführen, indem er dem einzelnen Manne nicht ein einzelnes Weib, sondern die ganze weibliche Welt, und umgekehrt, verbindet, und alles Wehe in und außer der Ehe — mit der Ehe und mit dem Cölibate — aufhebt!

§. 3. Wenn also die Ehe nur auf dem Grunde des natürlichen Geschlechts-Gegensatzes (des Sexus), — letzterer aber nur um der Entwickelung des Geschlechtes (des Genus) willen in der Menschheit besteht, und Christus, der zweite Adam, wie Princip, so Motiv dieser Entwickelung ist: so behält der alte katholische, nüchterne Begriff von der Ehe, als der unter der Autorität Christi, oder um Christi willen, von Mann und Weib zum Behuf der Fortpflanzung des Geschlechts geschlossenen Verbindung, seine volle Geltung, und der Gedanke: die Ehe habe keine nähere Bestimmung, als „die gefühlte Mangelhaftigkeit der ganzen natürlichen und geistigen Existenz des einzelnen Individuums durch die innige Vereinigung desselben mit einem Individuum des andern Geschlechtes so zu ergänzen, daß beide erst in dieser Vereinigung eine vollkommne Persönlichkeit darstellen," — dieser Gedanke erscheint bloß als ein wissenschaftlich gravitätischer Nachzügler jener betrübten Idealisirungen des Naturlebens im Menschen, die das vergangene siegwart'sche Jahrhundert zu Hunderten in die Welt hinein phantasirt hat. Das alte tragische Geschick des Menschengeistes, nämlich jene Gefangenschaft desselben in den Banden der Physis, aus welcher ihn Niemand frei macht, als der Sohn, macht sich auch in dieser Ansicht geltend. Allerdings hat es das Ansehen, als sei hier ein rein ideeller Standpunkt für die Anschauung der Ehe gewonnen, und letzterer die volle theoretische Weihe des Geistes zu Theil geworden, — und doch lebt und webt die ganze Theorie auf dem verabsolutirten Naturboden; der Geist trägt die Livree des bloßen Individuums, und muß es sich gefallen lassen, nicht als Person, sondern als *Persona*, d. h. in der Maske von Mann und Weib, zu agiren! Auch hier bewährt es sich somit, daß die jetzt bestehende (ganz natürliche) theoretische Präponderanz des Geistes in der Menschheit ihn noch nicht zum eigentlichen Herrn des Hauses macht, so daß seine dermalige Großthuerei in der Welt vollkommen

an die betrübte Mannesherrschaft jenes Helden erinnert, der, nachdem ihn seine Xantippe unter den Tisch promovirt hatte, einem hereintretenden und über den Ort seiner Rast sich wundernden Freunde entgegnete: „Bin ich nicht Herr im Hause? — kann ich nicht sitzen, wo ich will?" —

Und wenn das ganze Leben des Menschen im Stande der Ehe allerdings eine concretere Gestaltung und entschiedenere Haltung, eine gewisse Consolidation und Befriedigung gewinnt, die es sonst nicht hat, so spricht sich hierin keineswegs eine Completirung seiner Persönlichkeit, sondern nur eine bestimmtere Formirung, mithin Verinnerung, seiner als Natur- oder Geschlechtswesens aus. Dadurch nämlich, daß der Mensch in der Ehe selbst Mittelpunkt einer kleinen Welt (der Familie als Nach- und Ebenbilds des Gesammtgeschlechtes), — selbst Autorität wird, erlangt er eine bestimmte und höhere Bedeutung, — eine Würde im Geschlechte als solchem, aber keinen höhern persönlichen Werth; und wenn auch der Geist, nothwendig mit eingehend in das eminentere Naturverhältniß, und die rechte Formation und Repräsentation desselben vermittelnd und leitend, nothwendig eine gehaltenere und seiner Stellung im Geschlecht entsprechende Fassung annimmt: so spricht er doch dadurch noch keine unmittelbare, sein Wesen selbst betreffende Affection, keine vorgegangene Ergänzung seiner aus.

Was das „allgemeine Gefühl der Mangelhaftigkeit der ganzen geistigen und leiblichen Existenz des einzelnen Menschen-Individuums" betrifft, an welches für die besprochene Ansicht von der Ehe so vielfach appellirt wird, so darf auf dasselbe sicher kein größeres Gewicht gelegt werden, als auf das Gefühlswesen im menschlichen Leben überhaupt. Allerdings bringt die Idee des organischen Wechselverhältnisses in der Verbindung des Geistes mit der Natur im Menschen die Communicatio idiomatum beider mit sich, so, daß ersterer mit seinem Leben eben so unter die Lebensgesetze der Natur, wie letztere unter die des Geistes gestellt

ist, und beide sich wechselseitig bestimmen und sich einander accommodiren; und in so fern die Geschlechtlichkeit die wesentliche Formation der Natur in den höhern Regionen ihrer Entwickelung ist, muß auch das geistige Leben im Menschen die Signatur derselben tragen und das Gesammtleben des Mannes auf das Gesammtleben des Weibes als sein gegensätzliches Complement hinweisen; und das Eine muß dabei so gewiß den geistigen, das Andere den Natur-Pol repräsentiren, als Geist und Natur selbst im wesenhaften, d. h. conträr-contradictorischen, Gegensatze zu einander stehen, und dieser in der Menschheit seinen Ausdruck gewinnen muß; und der Natur-Pol im Weibe muß so gewiß mit dem negativen Pol der Receptivität, und der im Manne vorwaltende geistige Factor mit dem positiven der Activität zusammenfallen, als die unfreie Natur selbst gegenüber dem freien Geiste die Rolle der vorherrschenden Passivität oder Receptivität zu spielen hat. Man sieht somit, daß es nur Verhältnisse sind, — Eigenthümlichkeiten, hervorgehend aus der organischen Combination von Natur, Geist und, in der Sphäre der Natur, aus dem Urgegensatze derselben zu ihr selbst als Geschlechts-Formation, im Menschen, die dem Gesammtleben des Individuums das Gepräge des Männlichen und Weiblichen geben. Aber in diesem Wechselverhältnisse bleibt die wesentliche Erscheinung des geistigen, persönlichen Lebens: der Ich-Gedanke, so wie die eigenthümlichen höhern Sphären des letztern im Erkennen und Wollen, — es bleiben die Grund-Functionen des individuellen somatischen und psychischen Lebens in beiden Gliedern des Gegensatzes eben so gleich, wie Natur und Geist in beiden substantiel dieselben sind. Jenes Gefühl der Mangelhaftigkeit in der Einzelheit ist somit nichts Anderes, als das der sich überwiegend geltend machenden Geschlechtlichkeit, und erhält die Möglichkeit seiner natur- und geistgemäßen Befriedigung im Allgemeinen schon dadurch, daß ja jeder Mensch als solcher

nicht außer dem Geschlechte lebt, und somit in die allgemeine Ausgleichung aller geistigen und natürlichen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten schon von selbst theilnehmend eingehen muß. Jeder einzelne Mann steht im lebendigen Wechselverkehre mit der Welt der Weiblichkeit, so wie jedes einzelne Weib sich in die Lebenssphäre der männlichen Welt verschlungen sieht, so daß jedes an allem, was aus der harmonischen Entfaltung und Ausgleichung der geschlechtlich höhern Eigenthümlichkeiten und Vorzüge für das sociale Leben Ersprießliches, Anmuthiges und Freudiges hervorgeht, seinen gemessenen Antheil empfangen kann, ohne damit gerade auf die Ehe angewiesen und beschränkt zu sein, die unter den zahllosen speciellen Verhältnissen, welche in der Menschen-Gesellschaft mit Nothwendigkeit sich bilden, auch nur Eines — obschon allerdings eines von überwiegender Wichtigkeit — ausmacht. — Und wer weiß nicht, wie kümmerlich es mit den Blumen- und Fruchtstücken des gesellschaftlichen Lebens in und außer der Ehe aussieht, und wie leicht alle die abstracten Anschauungen desselben zu idealisirenden Träumereien werden, wenn man in denselben den eigentlichen Ernst des Lebens aus den Augen verliert, d. h. vergißt, daß alle Harmonie des socialen und persönlichen Lebens des Menschen nur ein Werk der Selbstbestimmung des christlich freien Geistes, — also nur jener Liebe sein kann, die nicht sowohl Erwartungen und Ansprüche, als vielmehr den wahrhaft guten Willen mitbringt: die Lasten des Andern tragen zu helfen, — die mithin vorzugsweise auf die Dornenstücke des Lebens gefaßt, folglich von Fleisch und Blut eben nicht erkannt ist.

Und darum, weil die Liebe ihre Wurzeln nur ins Leben des persönlichen Geistes treibt, ein Kind der Freiheit und des Selbstbewußtseins ist, und in der gefallenen Menschheit nur die Signatur der Selbstverläugnung tragen kann, kann das Wesen der Ehe objectiv nicht in der Liebe be-

stehen *). Die Liebe ist nicht bloß der Ehe, sondern alles Gesetzes, d. h. des ganzen menschlichen Lebens, (subjective) Erfüllung. Sie ist die Eine, die überall schalten und walten soll, frei eingehend und freudig sich fügend in die Eigenthümlichkeiten aller besondern objectiven Verhältnisse des Menschenlebens, diese begeistend, ordnend und gestaltend. In ihrem Ursprunge und in ihrem letzten und höchsten Ziele kennt die Liebe weder Eltern noch Gatten, weder Kind noch Geschwister **); aber sie erkennt diese, durchs Naturleben begründeten Verhältnisse des Menschenlebens an, eben weil der Geist im Menschen mit und neben sich auch die Natur als Mitconstituenten des Menschen anerkennen muß; und obschon sie (die Liebe) nicht die objective — substantielle — Wahrheit dieser Verhältnisse sein kann (sie ist ja ein die Freiheit des Menschen voraussetzendes Gebot), so ist sie ihnen doch die Vermittlerinn ihrer formellen Wahrheit, ihrer Erfüllung in ihrer Idee vom Subjecte aus. — Das Wesen der Ehe in die Liebe setzen kann deßhalb abermal nur eine Ansicht, die entweder den Geist als bloßes Sublimat der Natur, oder die Natur als depotenzirten, d. h. sich materialisirenden, Geist betrachtet: — der Hylozoismus oder Spiritualismus, — eine Ansicht, welche den Naturzug der Geschlechter oder die magnetische, also jedenfalls unfreie, Verbindung der Menschen zu und mit einander für Liebe

*) „Die vollkommne Vereinigung — der Gatten — ist nur durch die tiefste und innigste Liebe möglich. Das Bedürfniß der Ehe manifestirt sich daher als Bedürfniß der Liebe (?), als die Sehnsucht und das Verlangen, zu lieben und geliebt zu werden; und diese Liebe ist die Basis und das natürliche Band der Ehe." — „Nicht also jene bloß äußere Gemeinschaft und die Verbindung der Leiber, sondern die innige Vereinigung der Seelen macht die Ehe aus und dieses geistige Band ist das Wesen derselben." Sieh Moy a. a. O. S. 10. — Es bedarf wohl bei dem katholischen Verfr. nur der Einen Frage: Ob die Ehe objectiv, d. h. ihrem Wesen nach nicht mehr besteht, wenn die Liebe nicht besteht?

**) S. Luc. XIV. 26., Matth. XII. 46. ff., Marc. III. 32. ff.

hält, da sie doch höchstens als Analogon oder als Bild der Liebe gelten können, und alle Sympathie im Geschlechte eben so, wie alle Antipathie, unter das Regimen des selbstbewußten Geistes gestellt sein muß. Wir wissen ja, welchen Charakter die innigste Neigung des Gatten zum Gatten, der Eltern zu den Kindern annimmt, sobald sie sich dieser Herrschaft des freien Geistes entzieht, ja, wie sie gerade im Menschen, weil in ihm die Natur auf das höhere Licht des Geistes angewiesen ist, die Wirkungen des giftigsten Hasses haben kann, und wie gegentheils die Liebe oft in einer Weise auftreten muß, die Fleisch und Blut sehr schmerzlich empfinden. — Die überwiegende Intensität, mit welcher die Liebe zwischen den Gliedern eines Familien-Organismus in die Erscheinung tritt, ist eben nur Ausdruck der vorwaltenden Macht des unfreien Naturlebens, von welchem hier die Liebe getragen wird, und bildet den Gegensatz zur Extensität der letztern, wie sie in dem universellern Kosmopolitismus sich kund gibt; dort ist der magnetische Naturverband, hier das geistige Element das Primäre; beide aber müssen in der Menschheit so gewiß ihre bestimmte Repräsentation finden, als Natur und Geist die Constitutiva der letztern, — und wesentlich verschieden sind.

§. 4. Unauflöslichkeit und monogamische Form der Ehe.

Die Ehe als menschliche Sexual-Verbindung besteht also in der Menschheit in jedem Sinne des Wortes nur um des Geschlechtes willen, d. h., wie durch das Geschlecht als Sexus, so auch für das Geschlecht als Genus, so, daß der einzelne Mensch nur als Kind der Gattung sich begatten kann, und in und mittelst der Ehe einem Bedürfnisse genügt, das in Beziehung auf das große Ganze, dessen Mitglied er ist, allerdings als ein absolutes — weil Lebens- — Bedürfniß gelten muß, aber auch nur in dieser Beziehung so gelten kann; das Geschlecht als solches muß allerdings zeu-

gen, weil sich selbst als Organismus reproduciren; aber der Einzelne im Geschlechte kann weder aus der Idee seiner als Mensch, noch als Individuum und Persönlichkeit, als a priori und auf absolute Weise zu diesem Reproductions-Acte des Geschlechts bestimmt und berufen betrachtet werden; im Einzelnen ist das Geschlecht eben so negirt, als affirmirt.

Jedenfalls ist also das Natur-Element in der Menschheit die objective Basis und das primär Bestimmende der Ehe, und die Fortpflanzung des Geschlechts der nächste Zweck derselben. Aber da der Mensch nicht bloß Natur, sondern auch Geist, — die organische, somit unzertrennliche, Einheit von Natur und Geist ist, und der Idee des Organismus gemäß das Naturleben im Menschen eben so am Geistesleben participirt, als der Geist mit seinem Leben unter das Gesetz der Natur gestellt ist: so kann die Sexual-Verbindung in der Menschheit sich nicht normal realisiren ohne Einschlag des Geistes, und dieser, durch welchen der Mensch selbst ein wesentlich Anderes und Höheres ist, als das Thier, muß Modificationen in jener setzen, die sie als wesentlich verschieden von der geschlechtlichen Vereinigung in der Thierwelt und als dieser gänzlich enthoben und entnommen charakterisiren. Das Thier begattet sich und zeugt; aber diese Begattung und Zeugung ist nicht Ehe.

Man hat (wie schon erinnert) den geistigen Antheil an dem Eheverbande in die Liebe gesetzt. „Beide", heißt es oben §. 1 *): „die natürliche Geschlechts-Gemeinschaft und die geistige Einheit in der Liebe, sind für den vollständigen Begriff der Ehe gleich wesentlich, und daß in der Ehe Keines ohne das Andere vorhanden sein darf, liegt im Begriffe der menschlichen Natur als der untrennbaren Einheit von Körper und Geist, so daß der Beweis für die Wahrheit unsers Begriffes von der Ehe als mit dem Begriffe

*) D. Chr. Märklin a. a. O. S. 14.

der menschlichen Natur gegeben angesehen werden kann." — Aber wer sieht nicht, daß man hier die freie Subjectivität des Geistes die Rolle seiner substantialen Objectivität spielen läßt? — was freilich in einer Ansicht nothwendig der Fall sein muß, die Natur und Geist nicht als wirkliche und selbstige — und qualitativ verschiedene Substanzen, sondern als bloße Erscheinungsweisen Einer und derselben allgemeinen Substanz, und zwar die Natur als das Moment der Selbstobjectivirung, und den Geist als das der Selbstbefreiung oder Selbstsubjectivirung derselben auffaßt. Allein wer sieht nicht zugleich, daß, wenn man die wirkliche Selbstheit und selbstige Wirklichkeit und den wesenhaften Dualismus von Natur und Geist in Rauch aufgehen läßt, alle Rede von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Mensch und Thier, — also auch zwischen der Ehe in der Menschenwelt und der Begattung im Thierreiche, — von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, — von Liebe und Treue oder Ehebruch, mit der Rede von Persönlichkeit und Freiheit zum blauen Dunste wird? — Nur dann kann der Mensch als der Sphäre der Natur vollkommen entrückt und enthoben betrachtet werden, wenn der Geist in ihm seinem Wesen nach Nichtnatur ist, wie er sich nur dadurch gegen die Welt der reinen Geister vollkommen abschließt, daß die Physis in ihm den conträr-contradictorischen Gegensatz gegen den Geist bildet, d. h. wesenhafter Nichtgeist ist. Und so gewiß der Geist des Menschen nicht die bloße Subjectivität der Natur und diese nicht die reine Objectivität des Geistes, — so gewiß jener wie diese und diese wie jener an und für sich selbst und einander gegenüber Object-Subject, und im Menschen organisch verbunden sind: so gewiß muß auch der Geist in der Formirung der menschlichen Ehe objective Bestimmungen setzen, die eben so außer der Selbstmacht der menschlichen Freiheit liegen, als der Mensch selbst nicht Grund seines objectiven Seins und Daseins ist; wie der lieblose Mensch nicht aufhört, Mensch zu sein, so muß auch der

liebloſe Gatte immer Gatte bleiben. Was Gott zuſammengefügt, kann der Menſch wohl brechen, aber nicht auflöſen!

Fragen wir nun nach den charakteriſtiſchen Unterſcheidungsmerkmalen der menſchlichen von der rein thieriſchen Sexual-Verbindung, nach jenen Modificationen, die der erſtern eigentlich die höhere Signatur der Ehe aufdrücken, ſo können wir dieſelben nur darin finden, daß die menſchliche Geſchlechtsvereinigung unauflöslich (oder lebenslänglich) und monogamiſch (oder ausſchließlich) iſt.

D. Liebetrut (a. a. O. S. 16) ſtellt die Frage: ob aus dem von ihm entwickelten Weſen der Ehe (daß ſie nämlich ſei: gegenſeitige Ergänzung und Vollendung, und ſomit Darſtellung des menſchlichen Seins in ſeiner Vollkommenheit durch die Vereinigung beider Geſchlechter) — ob aus dieſer Idee der Ehe ſich mit Sicherheit auf die monogamiſche Form derſelben ſchließen laſſe, — und iſt aufrichtig genug, zu geſtehen: „daß es aus der Natur des Menſchen" (wie er ſie nämlich auffaßt) „ſchwerlich folgen dürfte, daß letzterer die in der Ehe zu ſuchende Ergänzung ſeines Weſens nur in der ausſchließenden Verbindung mit Einem Individuum des andern Geſchlechts finden könne, und ſo wünſchenswerth es ihm erſcheint, daß das, was das Gefühl poſtulirt und Sitte und Geſchichte geltend macht, auch aus der Natur des Menſchen und in ſeiner innern Nothwendigkeit — metaphyſiſch — begründet werde, ſo meint er doch, daß dieſer wiſſenſchaftliche Beweis für die monogamiſche Form der Ehe ſchwerlich herzuſtellen ſei." Und in der That, — wird der Menſch als ſeiner Idee nach und ſelbſt geiſtig — alſo urſprünglich und durch und durch — geſchlechtlich aufgefaßt, ſo iſt die Rede von ſeiner Geiſtigkeit leerer Schellenklang; — ganz und gar Sohn der Natur, kann er höchſtens als höhere und höchſte Thierbildung gelten und bleibt mit ſeiner Sexual-Verbindung nothwendig unter das Geſetz der Thierwelt geſtellt; d. h.: in ſeiner Natur iſt weder für die monogamiſche Form, noch für die Unauflös-

lichkeit derselben der Grund zu finden. Dieser Grund liegt so gewiß in der Persönlichkeit des Geistes, als diese die factische Negation der Geschlechtlichkeit bildet und sich in den beiden charakteristischen Merkmalen der menschlichen Ehe eben nichts Anderes, als diese Negation, reflectirt. Mannigfaltigkeit in Einheit und Wechsel in Stetigkeit ist der Charakter des Natur- oder Geschlechtslebens; absolute Ausschließlichkeit in der Immanenz, und stete Identität mit sich selbst in der Permanenz bilden — nach den beiden Kategorieen von Zeit und Raum — den Charakter des Geisteslebens (I. §. 4 ff.), und leicht ist zu erkennen, wie sich eben letztere in der bestimmten Formirung der menschlichen Geschlechtsverbindung zur Ehe (als unauflöslicher Monogamie) aussprechen und wiederfinden.

§. 5. Um aber über den Einfluß des Geistes in den Natur-Proceß der Begattung in der Menschenwelt zur nähern Einsicht zu kommen, ist in Erinnerung zu bringen, daß der Sinn der Unfreiheit der Natur kein anderer ist, als der der Hörigkeit oder Leibeigenschaft für den Geist (I. §§. 6 u. 20), oder daß die Natur — als für die Erfüllung ihres Seins und Daseins auf den Geist im Menschen angewiesen — diesen als ihren vorbestimmten Herrn anzusehen hat, Besitzthum des Geistes werden kann und soll, und wo sie dieses geworden, d. h., wo der Geist sie mit ihrem Leben in den Kreis seiner Lebenswirksamkeit gezogen und ihr das Siegel seiner Herrlichkeit und Herrschaft aufgedrückt hat, als eingegangen in seine Persönlichkeit, — als sein Eigenthum von Rechts wegen, zu betrachten ist.

Dieses Hingegebensein der Natur an den Geist, diese durch die Verbindung mit ihm zu Stande gekommene Personificirung derselben, erfüllt sich in der organischen Einheit beider, die als solche eine unauflösliche ist, und sich z. B. im Menschen, als der Syntheſe der beiden creatürlich gegensätzlichen Substanzen, in einer Weise realisirt darstellt,

daß der freie Geist diesen Bund mit der Natur ohne Verbrechen nicht mehr zu brechen vermag, indeß er mit dem ihm noch äußerlich gebliebenen Sachthum noch schalten und walten und es sogar in fremden Besitz übergehen lassen kann.

In der Begattung, in welcher die Natur sich in und mittelst der Geschlechts-Differenz als ein mit ihr selbst Ganzes und Identisches factisch affirmirt, formirt dieselbe momentan einen Organismus, der in der Thierwelt allerdings in die frühere individualisirte Geschiedenheit zurücksinkt und nur in der nach außen fallenden Frucht, also im bloßen Reflex, einen bleibenden Ausdruck gewinnt, eben weil er nur unter der Signatur der Individualität (d. h. in und mittelst Individuen, die als solche weder das ganze Geschlecht, noch eine Persönlichkeit sind) zu Stande kommt; allein im Menschen, in welchem die Physis dem Geiste vollkommen zu eigen, also persönlich, geworden ist, und der Natur-Proceß der Begattung nicht anders vor sich gehen kann, als in der organischen Verbindung der Natur-Individualität mit dem Geiste, also unter der Signatur der Persönlichkeit, erhält auch jener durch die Begattung sich constituirende Organismus die höhere Weihe der Persönlichkeit, — fällt als lebendige Einheit der beiden ihn constituirenden Theilganzen unter die Idee eben dieser Theilganzen; d. h.: er tritt in seiner Einheit und Ganzheit in dasselbe Verhältniß zu den beiden ihm vereinten geistigen Ichheiten, in welchem auch außer der Ehe jeder einzelne Leib zu dem ihm vereinten Geiste steht. Und daß eo ipso der Leib des Einen zum Geiste des Andern in gleiche Beziehung kommt, in welcher der eigene Leib des Andern zum Geiste desselben steht, d. h., sein absolutes Besitz- und Eigenthum wird, daß „das Weib kein Recht hat über ihren Leib, sondern der Mann, und der Mann kein Recht hat über seinen Leib, sondern das Weib" (1. Kor. VII. 4.), fällt in die Augen, und es erscheint die geschlechtliche Verbindung in der Menschenwelt als ein (in der That bedeu-

tungsvoller) Kreuzknoten, und eben so vollkommen ausschließend (monogamisch) und vollkommen abschließend (unauflöslich), wie die Verbindung zwischen Leib und Seele im einzelnen Menschen selbst. — Und nur in diesem Sinne ist die menschliche Geschlechtsverbindung eine persönliche, — nicht daß durch sie die Persönlichkeit des Menschen erst hergestellt werde, denn diese kommt nun und nimmer — so wenig durch eine organische als eine mechanische Zusammensetzung — zu Stande; sondern die (geistig oder persönlich) Zweie sind und bleiben allerdings diese Zweie; — aber als „Zweie im Fleisch" zu „Einem Fleisch" (also organisch) verbunden und einander wechselseitig zu eigen geworden, erhält diese Verbindung den Charakter der Persönlichkeit, und zwar einer Einen Persönlichkeit, — den zeitlich-räumlichen Charakter der Permanenz und Immanenz.

Und diese ihre objective Einheit haben beide Gatten in ihrer subjectiven Zweiheit, also geistig frei, zu affirmiren, durch die Liebe nämlich in die objectiv bestehende, unauflösliche Verbindung mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung einzugehen, und jene so zum höhern Geistes-Bündniß zu erheben und zu verklären. Die Liebe ist und bleibt so gewiß nothwendiges Postulat für das Subject der Ehe, als letzteres Mensch, d. h. geistiges Wesen, ist; aber sie kann auch so gewiß nur Postulat für die subjective — nicht für die objective — Erfüllung der Idee der Ehe sein, als die Liebe nur ein Kind der Freiheit sein kann. Was Gott zusammengefügt, kann der Mensch in keiner Weise auflösen; — aber es scheiden und brechen durch den Mißbrauch seiner geistigen Freiheit, in Widerspruch treten mit der Idee seiner als Gatte, kann er eben so gut, als er die Idee seiner als Mensch ethisch negiren, überall in Widerspruch gegen Gott treten kann, ohne sich durch den Ehebruch eben so wenig als Gatten objectiv aufheben zu können, als er sich durch den Treubruch gegen Gott als Creatur und als Menschen objectiv aufzuheben vermag.

Es ist merkwürdig genug, wie unsere Zeit, ungeachtet sie auf dem Boden der Natur- und Geisteskunde in Meilenstiefeln einherschreitet und alle möglichen Mikrometer und Mikroskope in Anwendung bringt, dennoch sehr offen liegende und gemeine Dinge entweder gar nicht oder ganz anders sieht, als sie wirklich sind, z. B., daß nur Mann und Weib sich freien, — also nur um des Geschlechtes willen Hochzeiten gefeiert werden, — die Geschlechtlichkeit aber als solche nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch die Individualität (als Natur-Reflex der Geistes-Persönlichkeit) negirt. Bei solchem Versehen und Vergessen ist es denn kein Wunder, wenn Ehe und Persönlichkeit sich in das widernatürlichste Verhältniß zu einander gebracht sehen, — wenn die Ehe als eben so objectiv nothwendig für die vollkommne Subjectivirung des Menschen, wie die Subjectivität des letztern als objectives Moment der Ehe aufgefaßt wird, so, daß man ohne Ehe keine menschliche Persönlichkeit, also keine vollkommen entwickelte Freiheit, und somit keine wahre Liebe — und ohne Liebe keine wahre Ehe — anerkennen will. Uebrigens weiß man nicht, ob in dieser Vorstellungsweise die Idee der Ehe oder die der geistigen Subjectivität verkümmerter auftritt. Wenn einerseits das „Ich" vor seiner Verheirathung als der nach seinem Werden und Sein sich sehnende faustische Homunculus und die etwa unüberwindliche Ehelosigkeit als der gläserne Zwinger erscheint, aus welchem dasselbe nach der Brautnacht als dem Lichtmomente seiner Befreiung von seiner bisherigen Zwiebel- oder Bruch-Existenz Tag und Nacht zu seufzen hat: so gebricht andererseits auch der Ehe, sobald sie durch und für die Subjectivität ist, aller objective Halt und Gehalt; sie sieht sich mit ihrem Bestande ganz in des Menschen Macht gegeben, steht und fällt mit dem guten Willen der Verehelichten, und der subjective — also sündhafte — Bruch der Ehe wird zur wirklichen, also objectiven, also natürlichen, Auflösung derselben, so, daß in solchem Falle der Kirche und dem Staate, sie mögen den

Treubrüchigen gegenüber eine noch so gravitätische Amtsmiene annehmen, kein wichtigeres und schwierigeres Geschäft übrig bleibt, als der ältern Verkündigung, „daß die beiden Brautleute sich zu ehelichen Willens seien", die neue folgen zu lassen, „daß die beiden Eheleute ihre Ehe aufzuheben beschlossen haben"; wo denn die „Wissenschaft der absoluten Idee" allerdings eine eminente Gelegenheit hat, eine tüchtige speculative Rabulistik zu entfalten und darzuthun, wie der Staat hier nur objectiv ausspricht, was subjectiv vorhanden war, daß nämlich die (früher im Segensthau der Kirche und im Volllicht des entwickelten Bewußtseins der Sittlichkeit im Staate geschlossene) Ehe — nicht getrennt, und die Eheleute geschieden seien, sondern daß in diesem einzelnen Falle keine wirkliche Ehe, — mithin (unter der Autorität und den Auspicien der Kirche und des Staates!) ein bloßes Concubinat bestanden *)! — Bemerkenswerth ist dabei noch der Umstand, daß man es auf diesem Boden mit der Einpaarigkeit in der Ehe strenger nimmt, als mit der Unauflöslichkeit derselben, da sie doch beide in Einem und demselben Grunde wurzeln und Correlate sind. Wenn die successive Polygamie zulässig ist, warum nicht auch die simultane? — Der Absolutismus des im Leben der Menschheit nunmehr zur Vorherrschaft gekommenen (aber ohne Christus der Physis dennoch dienstbaren) Geistes ist, denken wir in dieser Praxis eben so unschwer zu erkennen, als in der vielbesprochenen Theorie der Ehe, die letztere auf die Subjectivität des Menschen, und diese wieder auf die Ehe bauet. In der Vorzeit, als noch das Natur-Element im Leben der Menschheit das vorwaltende war, mußte sich die Herzenshärtigkeit nothwendig in beide Arten der Polygamie verlieren; dermalen bei der Uebermacht des Geistes-Egoismus, und wo auch die Persönlichkeit des Weibes anerkannt werden muß, ist nur noch die successive möglich, — aber auch wirklich.

*) Vergl. berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Jahrgang 1833, Nr. 115, S. 920.

Aber wer kennt nicht den unheilschwangern welt- und kirchenhistorischen Moment, wo der Menschen-Geist der Versuchung, die Autorität der Natur künftighin gänzlich zu negiren, und gegen alles, was nur auf ihrer Basis sich geltend machen kann und muß, zu protestiren, — mit Einem Worte, wo er der Lust der Hoffart, in der Welt den Unbedingten zu spielen, unterlag? — Als die Sacramentalität — und das heißt nichts Anderes, als die Objectivität — der Kirche im Geschlechte factisch geläugnet ward, da war es auch um die Sacramentalität — und das heißt nichts Anderes, als um den objectiven Charakter — der Ehe geschehen; nicht Christus, der neue Adam, war es nun mehr, bei dem das sündige und dem Tode verfallene Geschlecht für seine Sündenvergebung, als seine geistige Reproduction, und für seine Fortpflanzung, als seine physische Selbsterhaltung, die Weihe suchte, sondern es war — der absolute Geist, der sich überall und in Allem selber segnen, d. h. beim Schopf in die Höhe ziehen wollte.

§. 6. Sacramentalität der Ehe.

Christus, der Fleisch gewordene Logos Gottes, — das nicht vom Geschlechte gezeugte Kind des Geschlechtes, — die neue Schöpfung aus und in dem Organismus der Menschheit, und mit letzterm eben so lebendig verbunden, als außer und über ihm stehend, — ist das Eine lichte Geheimniß, das Mysterium oder Sacrament des Geschlechts. (II. §. 3.)

Und das Geschlecht als bestehend durch und für Christus, den Menschensohn und zweiten, geistigen Adam, — als Kind der Erlösung = neuen Schöpfung, ist das Wunder aller mit und durch Christus gegebenen Wunder, — ist ein sacramentales Geschlecht. Nur unter der Idee Christi steht und besteht die Menschengattung nach dem Falle; nur durch den Erlöser und mit ihm und für ihn lebt und durchlebt sie ihre Geschichte und wird sie aus ihrem Tode auferstehen. So ist die Ehe, als Ausgangspunkt des Selbsterhaltungs-Processes des Geschlechts als solches, als Quell und

Ursprung der organischen Fortentwickelung desselben, Zeugniß und Offenbarung Christi, — ist sacramental. — Paulus (Epheſ. V. 22. 23.) stellt die Ehe als Bild der Verbindung Christi mit der Kirche dar, und zwar dergestalt, daß das Natur-Element in beiden Verbindungen als das tiefere Fundament der Aehnlichkeit erscheint. „Der Mann ist des Weibes Haupt, so wie Christus ist das Haupt der Kirche, er, der Heiland seines Leibes." — Wie Christus für die Kirche seinen Leib dargegeben und sie liebt als seinen Leib, „so auch sollen die Männer ihre Weiber lieben als ihren eigenen Leib." — „Nie hat ja Einer sein eigen Fleisch gehasset, sondern er nähret und pfleget es. So auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Gebein" (er ist unser Stammvater, wir sind Kinder seiner als des zweiten Adam). „Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden Ein Fleisch sein." Hier sehen wir den Apostel den tiefsten Grund der Sache berühren, und von der wunderbaren Idee, deren Lichtschimmer, obwohl nur momentan und wie aus weiter Ferne, in sein speculatives Geistesauge fällt, betroffen und überrascht, ruft er aus: „Ein großes Geheimniß ist dieses; ich sage aber: in Christo und in der Kirche." Ein großes Geheimniß ist des Menschen Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit, ein großes Sacrament die Ehe; denn sie ist das erste und Ur-Zeugniß der Erlösung des Menschen, ist und besteht einzig durch Christus und für Christus, den neuen Adam, den Gottmenschen, der da ist das Eine große Sacrament auf Erden. Ein großes Geheimniß ist dieses, Christus nicht denkbar ohne das Weib, das Weib nicht ohne den Mann; Mann und Weib nicht denkbar ohne das Geschlecht, — ohne Christus!

Aber der alte Adam ist es, der die eheliche Verbindung realisirt; das Geschlecht ist der entwickelte alte Adam; Christus, wie er die ideelle Voraussetzung bildet für den ge-

schlechtlichen Bestand und die physische Fortpflanzung des fleischlichen Stammvaters, hat vice versa letztern zu seiner reellen Basis und Bedingung, so, daß das gegensätzliche Wechselverhältniß der beiden Adame des Geschlechtes hier — in der Ehe als der Lebensquelle des Menschen als Geschlechtswesens — einen ähnlichen Knotenpunkt bildet, wie er sich uns in dem Momente des Zerfalles des Menschen als Geschlechtswesens — im Sterben desselben — darstellt, und die Beziehung des Erlösers zum Geschlechte in der Ehe in ähnlicher Weise die sacramentale Gestaltung gewinnt, wie in der letzten Oelung. — Und der mittelst der Zeugung sich fortpflanzende alte Adam — ist er nicht der dem Tode, weil der Sünde, verfallene? — muß deßhalb die Zeugung nicht die Signatur der Sünde und des Todes des alten Adam tragen, d. h., in eminenter Weise dem Grundjammer des Geschlechtes Zeugniß geben? — Sie gibt dieses Zeugniß, indem sie nur in der Emancipation der Natur vom Geiste im Menschen sich zu vollführen vermag. Die Generation wird zur Offenbarung jenes schauerlichen Bruches des Menschen-Organismus, welcher nichts Anderes ist, als der Ursünde Sold, und zu seiner Erfüllung gelangt in der Stunde des Todes, — die für die Zeugenden in der That mit dem Generations-Acte zusammenfiele, wenn sie mit ihrer leiblichen Organisation nicht über der Eintagsfliege ständen. Das alte Buß- und Klagelied: „In Ungerechtigkeit bin ich empfangen, und in Sünden empfing mich meine Mutter!" ist der von Anbeginn aus der Tiefe heraufdönende und stöhnende Choral der Menschheit. — Gewisse Leute haben in unserer Behauptung: daß die menschliche Zeugung dermalen auch in der Ehe Affirmation der Ursünde sei, Manichäismus gewittert; es ist ihnen vorgekommen, als ob wir durch die Erklärung: daß am Generations-Acte die alte Sünde hafte, die Ehe für sündhaft erklärten! Ist es denn gar so schwer einzusehen, daß, wenn es der alte Adam ist, der da zeugt und sich fortsetzt, und nur zeugen

und sich fortsetzen kann, wie er ist, dieses nur in dem Zwiespalte zwischen Geist und Natur in ihm, — also nur in der Negation der ursprünglichen Idee Gottes von ihm, — also in der Beleidigung Gottes, — möglich ist? Und ist die Frucht des Zeugungs-Actes etwas Anderes, als der realisirte Zeugungs-Act selber? Wenn also an ihr die alte Schuld und ihre Folgen: der Widerspruch und Todesbruch von Geist und Natur, haftet, müssen sie nicht eo ipso auch am Generations-Processe haften? — Daß der Stachel des Fleisches die lebenslange Noth und Schmach des Geistes ist, daß die Natur im Menschen ihr Lebens- als Zeugungsstreben unbekümmert um das, was sein sollte, — um das Regiment des Geistes, also wider die Idee des Menschen, — verfolgt und geltend macht, könnte nur derjenige läugnen, der die für die Societät so verhängnißvolle Zunahme der Unehelich-Geborenen etwa als gaudioses Resultat der fortschreitenden Freiheit in der Entwickelung der Menschheit, als Zeugniß der sich allmählich realisirenden Apotheose des Fleisches, — oder der die von David bejammerten Illusiones lumbi als ganz gerechte, rein menschliche Tendenzen der eben so heiligen als süßen Natur ansähe. Wir müssen es noch immer mit dem altkatholischen Bellarmin halten, wenn er (De matrim. lib. I. resp. ad 4. arg.) sagt: „Si in statu naturae lapsae in *actu matrimonii* turpitudinem et immunditiem aliquam esse diceremus ratione concupiscentiae et rebellionis membrorum, nihil diceremus divinis literis repugnans; nam I. Reg. XXI. interrogavit Sacerdos a Davide: „„Si mundi sunt pueri maxime a mulieribus?““, et Apocalyps. XIV. de virginibus dicitur: „„Hi sunt, qui cum mulieribus non sunt coinquinati““; — wir müssen noch immer der Ansicht des großen h. Augustinus (Opera imperf. contra Julian. lib. V. tom. X. 904.) beipflichten, daß nach dem Sündenfalle das Geschlecht nur durch sündliche Wollust fortgepflanzt werden kann, was vorher ohne eine solche Wollust geschehen wäre. Wir wollen der Poesie

unserer Tage, der „Poesie des Gedankens" (also des Geistes) das so effectvolle Moment des Unsittlichen nicht verkümmern, — dem Reinen ist Alles rein, und Mephistopheles bleibt nüchtern und kalt, wo Faust brennt und den Kopf verliert; aber die Wissenschaft kann die bekannte Frage und Antwort Augustin's auch heute noch nicht als überflüssig oder wohl gar als sinnlos betrachten (De civit. Dei lib. XIV. c. 18.): „Quid concubitus coniugalis, qui procreandorum sit causa liberorum, nonne et ipse, quamvis sit licitus et honestus, remotum ab arbitriis cubile requirit? — *Unde hoc?* — nisi quia sic geritur quod deceat ex natura, ut etiam quod pudeat comitetur ex poena? —" Warum hüllt die heilige Schaam den Generations-Act des Menschen in so dichte Schleier? — Was ist überhaupt die Schaam im Menschen? — was ist sie Anderes, als das instinctmäßige Gefühl der auf dem Geschlechte ruhenden alten Schmach, von welcher der so eben angeregte Widerspruch des Fleisches wider den Geist Zeugniß gibt? — die wider Willen des Geistes in ihm geweckte Empfindung seines selbstverschuldeten betrübten Standes zu Natur und Gott? — das Geschlechtsgewissen? — Was ist die vestalische Gluth der Schaamröthe auf dem Antlitz des persönlich unschuldigen Menschenkindes, wenn nicht die Schmerzensäußerung des unzart oder frech verletzten point d'honneur des Menschengeistes? — des aufflammenden Unwillens ob dem Aufdecken seiner eigentlichen partie honteuse? —*) Die schwärmerische Ansicht von der heiligen Ehe, die in letzterer nichts, als Heiliges und Heiligendes, erblickt, jene Hyperpoesie, die da meint, der Mensch könne in die „Epithalamien, die durch alle Ordnungen der Natur ertönen," in das Lustgewieher

*) Ueber das Eigenthümliche des menschlichen Schaamgefühls in den Dingen des Geschlechtstriebes sehe man die, ihren ungenannten Verfasser als tüchtigen Denker bezeichnende, Abhandlung: „Der Geist im Fleisch, oder von dem, was recht ist in Hinsicht des Geschlechtstriebs. Ein wissenschaftlicher Versuch." Hildburghausen, 1831. S. 55 ff.

von Roß und Maulthier so sans façon mit einstimmen: — mag sie zusehen, wie sie sich mit der alten christlichen Ansicht von der Ehe in Einklang bringe, wenn ihr anders an diesem Einklange, d. h. am alten positiven Christenthume, noch etwas gelegen ist." „Die Geschlechtsgemeinschaft, die der Ehe zu Grunde liegt, an und für sich betrachtet, galt den Christen von je her als eine Verunreinigung, und war ihnen als solche sündhaft. So wie die Scheu vor dieser Verunreinigung aus religiösen" (nicht bloß moralischen) „Vorstellungen entsprang, so konnte sie auch nur durch religiöse Gründe gehoben werden, und nur eine höhere, tief erfaßte Weihe der Ehe konnte die davon unzertrennliche Entweihung der Individuen, die sie eingingen, aufheben und heilen *)." Was können das für religiöse Vorstellungen sein, welche der Ehe, dieser für die Menschheit so nothwendigen und heiligen Verbindung, die wunderliche Nota ignominiae aufdrücken? — Nach dem Falle des Menschengeschlechts kann nur dasjenige auf religiösen Charakter Anspruch machen, was in unmittelbarer Beziehung zu Christus, und in mittelbarer, weil durch Christus vermittelter, Beziehung zu Gott steht; — und mit dem: Christus nicht ohne Adam, wie Adam nicht ohne Christus, oder: der erste, fleischliche Stammvater ist es, der sich in und mit all seinem Jammer fortpflanzt, und der zweite, geistige ist es, der diesem Jammer seinen Giftstachel gebrochen hat und bricht, — im Lichte dieser Erkenntniß schauen wir der altchristlichen Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Geschlechtsgemeinschaft als solcher und der Entsündigung und höhern Weihe derselben leicht und klar auf den Grund. Wenn uns in den frühern Perioden der Kirchengeschichte vielfach ein Horror

*) Siehe v. Moy, Geschichte des christlichen Eherechts. 1. Theil, 1835, S. 47. ff. und die zu dieser Stelle gehörige Note 46. — Aus den oben angeführten wenigen Worten erhellt zugleich, daß in der Ansicht des Verfassers von der Ehe, wie er sie in seiner ersten Schrift von 1850 gegeben, bedeutende Modificationen eingetreten sind.

vor der Ehe und eine Verdammung derselben entgegentritt, zu der die sentimentale Apotheosirung derselben in unsern Tagen das entsprechende Extrem bildet, so war es offenbar das einseitige Festhalten der Wirksamkeit des ersten Adam in der Ehe und der in der Anschauung des Meduſenhauptes der alten Sünde versteinerte Blick, der diesen häretischen Irrthümern und den mit denselben oft verbundenen ekelhaften Verirrungen zu Grunde lag. Allein diejenigen, vor deren ewig junger Phantasie auch die Nachtseite der Ehe ganz in Licht aufgeht, schneiden dem Erlöser nicht minder seine Ehre ab und ignoriren sein Verdienst um Adam und sein Geschlecht eben so, wie Marcion und Manes.

Daß nun durch die Art und Weise, wie sich der alte Adam in der Ehe ausspricht und geltend macht, auch die Wirksamkeit des neuen — die sacramentale Gnade — in derselben bedingt und bestimmt wird, versteht sich von selbst. Bevor wir aber in die nähere Erörterung dieses Punktes eingehen, sind noch ein Paar Bemerkungen einzuschalten und vorauszuschicken.

(Schluß folgt.)

Ueber die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über den Pentateuch. Von F. C. Movers.

(Schluß des im 12. Hefte abgebrochenen Artikels.)

§. 5. Betrachten wir unsern Gegenstand noch von andern Seiten! — Das Gesetzbuch wird als das im Tempel ehedem vorhandene und nun wiedergefundene producirt, und darum auch als ein lange vermißtes von dem Referenten meist bezeichnet als „das (Gesetz-)Buch, welches im Tempel gefunden" oder, was dasselbe ist, wiedergefunden ist *),

*) De Wette hat wohl nicht bedacht, daß die Hebräer für wiederfinden kein eigenes Wort haben, wenn er a. a. O. S. 174 meint,

bezeichnet. Das gefundene Gesetzbuch, welches also als ein altes eingeführt wird, mußte denn doch auch hinsichtlich seiner Form Spuren des Alterthums, auch wohl der Verwahrlosung an sich tragen, wenn es Glauben und Eingang verdienen sollte; denn wären z. B. die geschabten Täfelchen, auf welche geschrieben wurde, die δέλτοι mit ihren Einfassungen, noch neu und frisch abgeschabt, der Teich, μάλθη, auf welchen die Schriftzüge mit dem Griffel eingegraben wurden, noch frisch aufgetragen, die Schriftzüge noch neuerdings eingegraben gewesen *): so wären ja die Priester Gefahr gelaufen, daß der plumpe Betrug auf der Stelle von Josia und allen, denen das neugemachte Buch zu Gesicht kam, entdeckt worden wäre, es sei denn, daß wir Betrüger und Betrogene zugleich der allerärgsten Dummheit beschuldigen wollen! Wie sich aber im andern Falle ein so abgefeimter Betrug, den wir jedenfalls bei einer Einschwärzung anzunehmen hätten, zu dem ehrwürdigen Inhalte des Pentateuchs, namentlich des Deuteronomiums, schickt —!!

Hinsichtlich des Inhalts hätte der Pseudo-Mose noch weniger sein Zeitalter verbergen können. Man denke an Parallelen, wie die Constitutionen der Apostel oder die isidorische Decretalien-Sammlung! Würde nicht der Verfasser mit seinen Gesetzen und Anforderungen, ja, mit der ganzen Geschichte aus der alten Zeit in die seinige hinübergetreten sein? denn hinsichtlich der historischen Bildung dürfen wir einem Hebräer gewiß eben so wenig zutrauen, als dem mittelalterlichen Pseudo-Isidor. Aber von de Wette wird hinsichtlich des Deuteronomiums, welches er für das untergeschobene Buch hält, gerade dies behauptet: einzelne Theile desselben sollen auf Josia's Zeit verweisen. Dies haben wir zu prüfen!

---

der Verf. habe das Gesetzbuch nicht als ein gefundenes, sondern wiedergefundenes bezeichnen müssen, wenn es vordem vorhanden gewesen.

*) Vgl. über das Schreibmaterial jener Zeit die ausgezeichnete Abhandlung von Hug im IV. H. der freiburger Zeitschrift, S. 38 ff.

Die Propheten- und Leviten-Gesetze so wie diejenigen, welche auf die Einheit des Gottesdienstes Bezug haben, sollen nämlich auf die Zeitverhältnisse unter Josia passen, „wo der Levitismus erst siegt" *). — Daß aber dieser Sieg des Levitismus nur eine Chimäre de Wette's sei, davon wird man sich aus meiner Schrift über die Chronik (S. 273 ff.) überzeugen, und was die Propheten-Gesetze anlangt, so ist gar nicht abzusehen, warum gesetzliche Bestimmungen gegen falsche Propheten nicht eben so wohl in früherer Zeit gegeben sein könnten, da die Existenz des Prophetenthums schon Mißbrauch desselben bedingte und Verwahrungen dagegen erheischte. Auch kennt Jeremia das Propheten-Gesetz des Deuteronomiums (18, 22., vgl. Jerem. 28, 9.), und hat seine Kenntniß gewiß nicht aus dem untergeschobenen Gesetzbuche geschöpft. — Das Königsgesetz (Deut. 17, 14.) paßt ganz und gar nicht auf Josia's Zeit; denn wie konnte damals, wo Aegypten in feindschaftlichen Verhältnissen zu Judäa stand (vgl. Herod. 2, 157. 158. 159., Jerem. 2, 16), das Gesetz entstehen: ein israelitischer König solle das Volk nicht nach Aegypten zurückführen (vgl. Deut. V. 16)! Auch setzt die Stelle II. Kön. 11, 12. offenbar dieses Gesetz schon voraus. — Auch das Gesetz **) (Deut. 12) von der Einheit des Opferortes (was doch bei jedem Opfergesetze des Pentateuchs vor-

*) Lehrbuch der Einleitung ins A. T. §. 160.

**) Es ist irrig, wenn de Wette (Beitr. I. S. 290) behauptet, die Verordnung von einer Festfeier am Orte des Heiligthums sei bloß dem Deuteronomium eigen; denn auch Exod. XXXIII. 17. XXXIV. 23. ist verordnet, daß dreimal alles Männliche erscheinen solle vor Jehova, und es ist eine kahle Ausflucht, wenn entgegnet wird: „damit sei noch lange nicht gesagt, daß man dreimal an den Ort des Heiligthums wallfahrten müsse"; denn in diesem Zusammenhange, wo an beiden Stellen in den gerade vorhergehenden Versen die Feier der drei hohen Feste geboten wird, kann dieses dreimalige Erscheinen vor Jehova nichts Anderes, als eine dreimalige Wallfahrt zur Festfeier, bedeuten; und außerdem heißt es ja V. 15 an ersterer und V. 20 an letzterer Stelle: man solle am Passa-Feste nicht leer erscheinen vor Jehova! — Auch die den Israeliten an den hohen Festen gebotenen Opfer (Levit. 23, 8. 25. 36.) setzen dieses Gesetz voraus.

ausgesetzt wird!) soll damals entstanden sein, „wo erst das Opfern auf den Höhen nach Auffindung des Gesetzbuches ausgerottet sei *)", — und doch geht klar aus II. Kön. 18, 22. hervor, daß schon Hizkia dieses Gesetz zur Ausführung gebracht hat! Ja, es kommt nach dieser Zeit gar keine sichere Spur mehr von dieser Jehova-Höhe vor: Jeremia kennt sie nicht mehr, und während seines Propheten-Amtes, sowohl vor Josia's achtzehntem Jahre (vgl. 7, 1. ff.) als nachher, (19, 14. 26, 2. ff. 28, 1. ff.) hing das Volk mit abergläubischer Ehrfurcht am Tempeldienste zu Jerusalem; die von Josia zerstörten Höhen waren Orte abgöttischen Cultes (vgl. II. Kön. 23, 13. 15. mit VV. 5 u. 8), wonach auch die Stelle II. Kön. 21, 3. (womit II. Kön. 28, V. 3, nicht V. 22, zu vergleichen ist) erklärt werden muß. Ueberdies gilt auch der oben gegebene Beweis dagegen, daß nicht etwa nach, sondern vor Auffindung des Gesetzbuches die Zerstörung der Cultus-Oerter von Josia vorgenommen worden ist. — Von den Leviten-Gesetzen im Pentateuch, und zwar von jenen, welche am leichtesten dem Verdachte der Unterschiebung von Seiten der Priester unterworfen sein könnten, nämlich die Gesetze, welche die Rechte der Leviten festsetzen, kommen zahlreiche Spuren in viel früherer Zeit vor, und sind im Grunde auch schon durch die Existenz eines Priesterstammes im hebr. Staate vorausgesetzt. Das Gesetz vom Zehnten, welcher alle drei Jahre den Leviten entrichtet werden sollte, das nur im Deuteronomium enthalten ist (vgl. 14, 28. 26, 12.), war (noch von David's und Salomo's Zeit her) im Zehnstämme-Reich in Ausübung (vgl. Amos 4, 4.). Die Gesetze, welche den Opferantheil der Leviten bestimmen, setzt der in Joas' Regierungszeit lebende Joel voraus (vgl. 1, 9. 13. 16.), und sie waren auch noch unter Josia vor Auffindung des Gesetzbuches in Ausübung (vgl. II. Kön. 23, 9.). Zur Zeit des Königs Joas wurde auch

*) De Wette, Archäologie §. 223. Vgl. übrigens meine Unters. über die Chronik, S. 285 ff.

den Leviten das nach Levit. 5, 15. 16. zu entrichtende Geld für die Sünd- und Schuldopfer ausbezahlt (II. Kön. 12, 17., vergl. noch II. Chr. 31, 5.). Also die zu Gunsten der Priesterkaste sprechenden Gesetze waren vorhanden, brauchten deßwegen nicht erst gemacht zu werden. — Wenn außerdem öfters im Deuteronomium mehr, als in andern Büchern des Pentateuchs, die Beobachtung der Pflichten gegen die Leviten eingeschärft wird — woher man auf eine Zeit der Abfassung schließt, wo der Priesterstand nahrungslos war, wovon aber der Grund kein anderer ist, als weil das Deuteronomium vorzugsweise für alle Israeliten bestimmt war —: so passen diese Angaben am wenigsten auf die Tage des Josia, und zwar erstens nicht auf die Zeit bis zum Jahre der Cultus-Reform, Josia's zwölftem. Gerade jene Zeiten, wo der Aberglaube auf eine solche Höhe gestiegen war, wo „auf jeglichem Hügel und unter jeglichem grünen Baume" (vgl. Jerem. 2, 20., II. Kön. 16, 4.), an allen Straßenecken und Kreuzwegen (vgl. Jerem. 11, 13., Ezech. 16, 24. 25. 31.) geopfert wurde, waren für die Leviten die einträglichsten: sie waren nämlich die Priester an allen Opferstellen, und je mehr geopfert wurde, desto mehr Gewinn für sie; wogegen aber zu Zeiten, wo nur am Orte des Heiligthums geopfert wurde, der Opfer weniger und die Nahrungsquelle der Leviten minder ergiebig sein mußte. Wir finden deßwegen in der vorexilischen Zeit selten Leviten-Scharen, wie das Gesetz und die davidischen Verordnungen es vorschrieb, dienstthuend am Heiligthume: der Götzen- und Winkel-Cult war ihnen einträglicher und bei ihrem Zerstreutwohnen im Lande auch bequemer. Nur unter streng kirchlichen Regenten, welche mit Eifer auf Ausübung des mosaischen Cultes und Erfüllung der ihnen obliegenden Pflichten drangen, und durch Sorge für ein eben so einträgliches Einkommen sie bewegten, „dem Gesetze Jehova's anzuhangen", wie der Chronist sagt (II. B. 31, 4.), d. h., dem Götzen- und Winkel-Culte zu entsagen, fanden sie sich, wenngleich saumselig, am Orte des Heilig-

thums ein. (Vgl. II. Chr. 30, 3. 15. 17.; vgl. 29, 34. 31, 4. ff.) Erst nach dem Exil, wo der Privat-Cult und Götzendienst aufgehört hatte, stellten sich auch die hungrigen Leviten in Scharen in Jerusalem ein, verließen aber, sobald der Einkünfte und Opfer nicht genug abfielen, wieder den Tempeldienst, ließen „das Haus Gottes leer" und „entwichen ein jeglicher auf sein Feld". (Vgl. Nehem. 13, 10. 11.) — Also die Tage, welche der Reform des Josia gerade vorhergehen, wo der Aberglaube bei dem großen Haufen des Volks die höchste Stufe erreicht hatte, waren für die levitischen Priester, wie sie die israelitische Geschichte darstellt, goldene Zeiten, und darum passen auch jene Stellen des Pentateuchs, wo die Pflichten gegen die Leviten eingeschärft werden, nicht auf diese Zeitverhältnisse. — Daraus ergibt sich denn auch, daß die Ansicht falsch ist, als seien die Gesetze des Pentateuchs, welche auf die Einheit des Gottesdienstes Bezug haben, aus niedriger Gewinnsucht von den Priestern erdichtet, indem gerade sie durch die gesetzlichen Bestimmungen über die Festfeier und die Darbringung der Opfer am Orte des Heiligthums am meisten zu verlieren hatten. — Wenn aber Credner *) meint, daß die „schlauen Priester" des Tempels zu Jerusalem diese Gesetze geschmiedet hätten, so ist dabei übersehen, daß die Priester in den von Jerusalem entfernten Orten (die übrigens unter David, Salomo, Hizkia, Josia gleichfalls das Tempel-Personal bildeten) wohl auch schlau genug waren, um die Schlauheit ihrer Brüder in Jerusalem zu entdecken und ans Tageslicht zu bringen, und auch mächtig und angesehen genug, um sich in ihrem und des Volkes Interesse der Realisirung der untergeschobenen Gesetze mit Erfolg zu widersetzen. Und wären die Verfasser des Pentateuchs so beschaffene Charaktere gewesen, die, von niederträchtiger Gewinnsucht und Streben nach Ansehen in den Augen des Pöbels getrieben, mit solcher List und Ver-

*) Der Prophet Joel. Uebersetzt und erklärt. S. 214.

schlagenheit, wie Credner dafür hält, ihren Vortheil zu wahren suchten, so würden sie sich wohl gehütet haben, durch ihre Gesetze die ganze Leviten-Schar nach Jerusalem zum Tempeldienst zu ziehen, wobei sie Niemanden schlechter bedacht hätten, als sich selbst. War ihnen nämlich bei unbeschränkter Freiheit des Cultes, wo doch immer noch der Tempel das Central-Heiligthum der Israeliten bildete, der von Opfern ꝛc. im Tempel abfallende Gewinn vordem allein zugefallen, so mußten sie ihn dann mit ihren zum Tempeldienst berufenen und zu gleicher Ehre und gleichem Ansehen gelangten Collegen theilen. Und überdies werden sie bei der vormaligen Sitte, zu opfern „an allen Straßenecken in Jerusalem" (vgl. II. Chr. 28, 24., Jerem. 11, 13.) und „auf den Höhen im Umkreise von Jerusalem" (vgl. II. Kön. 23, 5. 13.), zugleich auch ihren Vortheil wahrzunehmen nicht unterlassen haben. Sie hätten also besser den Pentateuch gar nicht geschrieben und es beim Alten gelassen! — Zweitens würde man auch in der Zeit von Josia's zwölftem bis achtzehntem Jahre umsonst nach einem nahrungslosen Leviten-Stande sich umsehen; denn von einem Josia, welcher wegen seiner Handhabung des mosaischen Cultes von den Geschichtschreibern als der frömmste aller israelitischen Regenten gepriesen wird (II. Kön. 23, 25.), läßt sich auch erwarten, daß er für den Unterhalt der Priester so werde gesorgt haben, daß für die damalige Zeit keine Besorgnisse für ihren Unterhalt laut werden konnten; und das jüdische Volk, je näher dem Exil, desto priesterlicher oder vielmehr pfäffischer erscheint sein Charakter in der Geschichte (vgl. Jerem. 7, 1. ff.), so daß eine Bearbeitung desselben zu Gunsten der Leviten damals am wenigsten noth war.

Es wird außerdem von neuern Kritikern aus jenen Stellen, wo im Leviticus oder Deuteronomium mit einem Exile gedroht oder die Rückkehr aus demselben verheißen wird, eine Abfassung dieser Stellen im Exil oder wenigstens in der Zeit kurz vor dem Exile, wo schon die Anzeichen dazu waren, ge-

schlossen. Ich kann nicht umhin, hinsichtlich dessen hier nur dies zu bemerken, daß schon in den ältesten Propheten Beides angekündigt wird, z. B. das Exil bei Amos 5, 27. 7, 17., Hos. 3, 4. 9, 3. 4. 17. 10, 6. 11, 5., Mich. 2, 10. 4, 10., und die Rückkehr aus demselben bei Amos 9, 14., Hos. 6, 11. 11, 10. 11. 14, 8., Mich. 2, 12. 4, 6. Es ist auch gar nicht zu denken, warum nicht Mose schon den Israeliten eine Deportation könnte angedroht haben, da Entvölkerung der eroberten Länder durch Abführung ihrer Bewohner Sitte der asiatischen Eroberer war, und schon vor Mose's Zeiten von Babylon her eine Invasion in Palästina und gefängliche Wegführung eines Theils seiner Bewohner Statt gefunden hatte. (Gen. 24, 11. 12.; vgl. V. 1.)

Endlich könnte auch ein Verdacht auf die Gesetze des Pentateuchs über die Passa-Feier fallen. Es heißt nämlich in der Stelle II. Kön. 23, 21.: „Und der König befahl dem ganzen Volke und sprach: „„Haltet Passa Jehova, eurem Gotte, wie vorgeschrieben ist in diesem Buche des Bundes““; denn es war nicht gehalten ein Passa wie dieses von den Tagen der Richter, welche Israel richteten, und in der ganzen Zeit der Könige von Israel und Juda." Ueber diese Stelle bemerkt de Wette *): „Sollte, wenn das Gesetzbuch vorher existirte, nie das Passa dessen Vorschrift gemäß gehalten worden sein, da doch so viele religiöse Könige in Juda geherrscht hatten?" — Die Gegner verrathen hier wenig Scharfsinn, wenn sie auf diese Stelle ein so großes Gewicht legen. Ganz abgesehen davon, daß der Verfasser eine nach mosaischem Ritus gehaltene Passa-Feier vor der bezeichneten Zeit setzt, so sind doch von ihnen folgende Kleinigkeiten noch übersehen. — Erstens. Ist die Bemerkung des Verfassers des Buchs der Könige, daß die Feier des mosaischen Passa-Festes ganz vernachlässigt worden, wahr, so ist sie es nur in dem Falle, daß der Erzähler, der selbst fast

*) Beiträge I. 179.

ein volles Jahrtausend nach der bezeichneten Zeit lebte, dieselbe so in ältern, ziemlich gleichzeitigen Quellen geschrieben fand, z. B., wenn er in einer Schrift aus dem Zeitalter der Richter oder David's las: „das Passa-Fest sei zur Zeit gar nicht nach Vorschrift des mosaischen Gesetzes gefeiert worden." Nun, was folgte daraus? Offenbar die Echtheit der mosaischen Gesetze über die Passa-Feier! Hat der Verfasser aber dies nicht in derartigen Quellen gelesen, ist seine Bemerkung nur ein Schluß aus dem Stillschweigen derselben — und das ist sie gewiß, denn er fand nur im Buche Josua (Cap. 5) von einem streng nach dem Buchstaben des Gesetzes gefeierten Passa und machte daher den Schluß auf die ganze Folgezeit—: so hat sie auch nicht mehr Gewicht, als das gewöhnliche Argumentum a silentio unserer Kritiker, d. h.: gar keins; denn angenommen, die Passa-Feste wären z. B. in David's und Salomo's Zeit ganz gewöhnlich gewesen, so konnte es einem gleichzeitigen hebräischen Annalisten eben so wenig einfallen, davon Kunde zu geben, als einem Geschichtschreiber unserer Zeit, zu erzählen, daß alljährlich das Osterfest gefeiert werde. — Nur in dem einzigen Falle, daß die Aussage des Erzählers im B. d. Könige ein Schluß aus der Unechtheit der mosaischen Passa-Gesetze gewesen wäre, könnte sie auf streng historische Wahrheit Anspruch machen, und er mit aller Bestimmtheit behaupten, daß keines von den beiläufig tausend Passa-Festen nach Josua's Zeit nach mosaischer Vorschrift gefeiert worden sei. Daß er aber so in der Weise der Gegner des Pentateuchs argumentirt habe, bedarf keiner Widerlegung. — Zweitens wird in der Chronik von Passa-Festen unter Salomo und Hizkia gemeldet (vgl. II. Chr. 13, 13.; vgl. I. Kön. 9, 25. — II. Chr. 30.), und bei Jesaja 30, 29. (vgl. Ps. 81, 4. ff.) dieses Fest als in Hizkia's Zeit ganz gewöhnlich vorausgesetzt. — Drittens dürfte diese Angabe im Munde des Verfassers auch deßwegen kein Gewicht haben, weil er sich einer solchen nicht zu stringirenden Redensart auch von Josia bedient, „der weder vor noch nachher seines Gleichen gehabt

unter den israelitischen Königen", und ganz dasselbe auch von Hizkia aussagt. (Vgl. II. Kön. 23, 25. mit 28, 5.) — Aber diese Stelle kann auch überhaupt gar nicht den Sinn haben, welchen ihr de Wette *) u. A. unterlegen: „das (mosaische) Passa-Fest sei vordem ganz vernachlässigt worden", und zwar aus folgenden Gründen. Erstens stellt der Verf. den David als Ideal in Haltung des mosaischen Gesetzes auf (vgl. I. Kön. 2, 3. 3, 14. 11, 33. 38. 14, 8. u. a. St.) und sagt auch von Hizkia: „Er beobachtete die Verordnungen, welche Jehova dem Mose verordnet" (II. Kön. 23, 6.); da nun der Verfasser unter dem mosaischen Gesetze alle auch uns bekannten Gesetze des Pentateuchs versteht, so stände er mit sich selbst im Widerspruche, wenn er in obiger Stelle eine mosaische Passa-Feier von Seiten dieser Könige ausgeschlossen hätte. Zweitens sagt der Verfasser a. a. O., „nur im achtzehnten Jahre des Josia" sei ein solches Fest gefeiert, und unmöglich kann er doch behaupten wollen, daß das Passa-Fest von dem frommen Josia nachher ganz versäumt worden sei. Drittens behauptet er auch gar nicht, „das Passa-Fest sei vernachlässigt", es sei vordem gar nicht, sondern: es sei „kein Passa wie dieses" gefeiert worden, setzt also nur einen Unterschied von den vorhergehenden Passa-Festen in der Art der Feier. — Wie aber dieses Passa-Fest nach der Ansicht des Erzählers von den vorhergehenden sich unterschieden habe? Hinsichtlich seiner Feierlichkeit ist es die gewöhnliche Erklärung, der ich früher selbst gefolgt bin; sie ist aber als ganz falsch anzusehen; denn nicht nur ist, wie dann zu erwarten stände, von einer ungewöhnlichen Feierlichkeit und Glanz bei diesem Feste im B. d. Kön. kein Wort gesagt; sie wird auch durch den Zusammenhang hinlänglich widerlegt; denn wenn es V. 21 heißt: „Haltet Passa, wie vorgeschrieben in diesem Buche des Bundes", und dann gleich weiter: „Denn (כִּי) es war nicht gehalten ein Passa wie

*) A. a. O. S. 116.

dieses", so geht klar aus dieser Vergleichung der gehaltenen Passa-Feste mit dem nach der Norm des Gesetzbuchs zu haltenden hervor, daß der Verf. sagen will, es sei vordem kein Passa so streng nach Vorschrift des Gesetzes gefeiert, wie dieses von Josia anbefohlene. Nun sind zwei Erklärungen möglich: entweder will der Verf. sagen: vordem seien die Passa-Feste gar nicht nach mosaischer Vorschrift begangen, oder: es sei von dem ganzen Volke keins so streng gesetzmäßig gefeiert wie dieses. Gegen die erstere Erklärung sprechen alle so eben vorgetragenen Gründe, für die letztere aber der ganze Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden. Wie nämlich oben gezeigt wurde, stand in der Quelle des Verf. V. 21 in Verbindung mit V. 3; hier heißt es nun: das ganze von Josia nach Jerusalem berufene Volk habe sich eidlich auf den Inhalt des Gesetzbuchs verpflichtet, „mit ganzem Herzen und von ganzer Seele aufrecht zu halten die Worte dieses Bundes, welche geschrieben sind in diesem Buche"; dann schloß sich V. 21 an, wo Josia das Volk nach abgelegtem Schwur anredet: „Haltet Passa, wie vorgeschrieben in diesem (von euch beschwornen) Buche", und wenn der Verf. nun gleich weiter von diesem Passa rühmt: so ein Passa sei seit der Richterzeit die ganze Regierungszeit der Könige von Juda hindurch (d. h. bis auf das Exil) nie gefeiert, als dieses in Josia's achtzehnten Jahre, so geht aus diesem Zusammenhange unzweideutig der Sinn hervor: das ganze Volk, welches so eben den Bund mit Jehova beschworen, habe, treu seinem Eidschwure, das Passa so streng gesetzlich gefeiert, wie vordem und nachher nie; mit andern Worten: der Vergleich dieses Passa mit den vorher und nachher gehaltenen trifft gar nicht das Passa-Fest an sich, sondern nur die Art der Feier von Seiten des ganzen Volkes, in welcher Weise auch der Chronist die Stelle aufgefaßt hat (vgl. II. Chr. 35, 18.). In welcher Hinsicht aber dieses Mal das ganze Volk sich einer mehr gesetzlichen Feier beflissen, sagt V. 23: „Nur im achtzehnten Jahre des

Josia wurde dieses (so streng gesetzliche) Passa gehalten Jehova in Jerusalem." Also war vordem das Passa-Fest nicht vom ganzen Volk am Orte des Heiligthums, wie vorgeschrieben, „in Jerusalem" gefeiert, wohin dieses Mal das Volk von Josia beschieden war (vgl. VV. 1, 2). Dies wird auch durch die kirchlichen Verhältnisse der alten Zeit bestätigt, durch den zur allgemeinen Volkssitte gewordenen Mißbrauch nämlich, an beliebigen Orten seine Andacht zu halten (vgl. I. Kön. 14, 15. 22, 44., II. Kön. 12, 3. 14, 14.), nicht minder durch die Angaben der Chr. über die Passa-Feier des Hizkia. Dieser habe, wird II. Chr. 30, 1. ff. erzählt, im ersten Jahre seiner Regierung Boten im Lande umher geschickt, um zur Passa-Feier in Jerusalem einzuladen (V. 1); man habe aber das Passa nicht zu gesetzlicher Zeit halten können, weil das (an eine Passa-Feier in Jerusalem nicht gewohnte) Volk sich nicht in Jerusalem eingefunden (V. 3); Hizkia habe deßwegen zum zweiten Male Boten ausgesandt, um zu einer im zweiten Monate zu haltenden Passa-Feier in Jerusalem einzuladen: „denn nicht in großer Anzahl hatten sie es (ehedem) gehalten, wie vorgeschrieben", nämlich in Jerusalem (V. 5, vgl. VV. 8, 13). — Was nun aber die Richtigkeit dieser Angabe im B. d. Kön. angeht: „nur im achtzehnten Jahre sei das Passa vom ganzen Volke in Jerusalem gefeiert", so kann sie wohl, in so weit sie die spätere Passa-Feier nach Josia's achtzehntem Jahre betrifft, keinem Bedenken unterliegen, weil der Verf. dies als wahrscheinlicher Augenzeuge aus eigener Erfahrung behauptet; aber von den beiläufig tausend Passa-Festen, welche von Josua bis auf Josia gehalten waren, kann nach dem oben Gesagten sein Zeugniß gar kein Gewicht haben; ja, wenn nach der hinlänglich beglaubigten Angabe der Chr. Hizkia das Passa-Fest schon in seinem ersten Regierungsjahre am Orte des Heiligthums feiern ließ, wenn er mit Strenge — wie sich aus II. Kön. 28, 22. folgern läßt — alle Oerter des Privat-Cultes zerstören ließ, um das Gesetz von der Einheit

des Opferortes durchzusetzen, wenn nach der Stelle Jes. 30, 29. unter seiner Regierung das Volk unter Jubel und Freude das Passa-Fest zu begehen und zur Feier desselben unter Freudegesängen zum Tempel nach Jerusalem zu wallfahrten pflegte: so läßt sich mit ziemlicher Gewißheit wenigstens für die Zeit des Hizkia daraus das Gegentheil schließen. — Die Angabe ist, wie schon oben bemerkt, offenbar nur ein Schluß aus dem Stillschweigen seiner Quellen und zugleich mit Berücksichtigung der Umstände, die bei der Passa-Feier in Hizkia's erstem Jahre Statt fanden, geschrieben: der Verfasser fand im Buche Josua, daß die Israeliten gleich nach Uebergang über den Jordan ein Passa im Lager zu Gilgal, also gesetzmäßig vor der Bundeslade, am Orte des Heiligthums, gefeiert hatten; von einer andern Passa-Feier am Orte des Heiligthums war ihm nur die in Hizkia's erstem Jahre gehaltene erinnerlich, bei welcher das Volk nur saumselig erschienen war; mit Berücksichtigung der ersten Stelle setzt er den Terminus a quo und zugleich mit Hinsicht auf die zweite Angabe, vielleicht auch auf die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit, bemerkt er: es sei kein Passa vom ganzen Volke so streng gesetzlich, nämlich am Orte des Heiligthums, gefeiert. —

Aus dieser ausführlichen Erörterung ergibt sich denn, daß die Gegner des Pentateuchs mal wieder ihre Streitkräfte zu hoch angeschlagen haben, wenn sie dieser Stelle eine so große Beweiskraft zutrauen. Wollen sie aber an der buchstäblichen Wahrheit des Sinnes, wie er oben entwickelt wurde, festhalten, und aus der nicht allseitig streng gesetzlichen Feier des Passa-Festes vor Josia die damalige Unbekanntschaft der betreffenden Passa-Gesetze des Pentateuchs und also deren spätere Entstehung schließen: so werden sie bei einiger Consequenz auch aus dem vollen Sinn der Stelle: daß „in der ganzen Zeit der Könige von Israel und Juda", d. h. von Saul bis zum letzten Könige Zedekia einschließlich, kein solches Passa gehalten sei, sondern „nur im achtzehnten Jahre

des Josia" weiter schließen müssen, daß nach Josia's achtzehntem Jahre die mosaischen Passa-Gesetze wieder untergegangen und später wieder gemacht seien; und werden auch um der Analogie willen aus der (unserer Stelle wahrscheinlich nachgebildeten) Angabe Nehem. 8, 17. (über welche nach den Stellen I. Kön. 8, 2. 65. 12, 32., Hos. 12, 10., Zach. 14, 16. ff., Ezra 3, 4. zu entscheiden ist), daß nämlich das Laubhüttenfest seit Josua's Zeit zum ersten Male wieder in den Tagen des Nehemia gefeiert worden sei, denselben Schluß ziehen müssen, daß die im Pentateuch vorhandenen Gesetze über das Laubhüttenfest erst hundert Jahre nach dem Exil eingeschwärzt worden seien.

§. 6. Stellen wir nun die im Bisherigen, je nach dem Maße ihrer Bedeutsamkeit mehr oder weniger ausführlich entwickelten oder nur angedeuteten, Beweis-Momente gegen die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit einer Unterschiebung des Gesetzbuches in Josia's Zeit kurz zusammen, so möchte dieses jetzt am füglichsten in folgender Ordnung geschehen:

Die Wahrscheinlichkeit der Abfassung neuer oder der Fälschung der alten mosaischen Gesetze in dem gefundenen Gesetzbuche muß geläugnet werden aus folgenden Gründen:

Erstens fehlt es dieser Ansicht durchaus an aller äußern Gewährschaft. Bei den Zeitgenossen selbst kann kein Zweifel laut geworden sein; denn alle „Priester, Propheten und das ganze Volk vom Größten bis zum Kleinsten" erkennen es als mosaisch an und verpflichten sich bereitwillig auf den Inhalt desselben (II. Kön. 13, 1.—3.). Auch wissen der Verf. dieser Relation im B. der Könige und Jeremia, deren Zeugnisse doch die Autorität von Augenzeugen haben, nichts von einem Betruge: der erstere läßt weder in seinen Aeußerungen noch in den beigebrachten Umständen seiner (nicht mißdeuteten) Erzählung Argwohn blicken; Jeremia aber erkennt es dadurch factisch an, daß er in einer Strafrede (Cap. 11) das Volk wieder an seinen auf dieses Gesetzbuch abgelegten

Schwur mahnt, nicht minder auch durch seine starke Benutzung desselben.

Zweitens. Zu dem Mangel einer äußern Gewährschaft gesellt sich der Mangel innerer Gründe in dem gefundenen Gesetzbuche. Nach der historischen Bildungsweise des Alterthums überhaupt, so wie des hebräischen insbesondere, ließe sich nicht anders erwarten, als daß solche innere Gründe offen und unzweideutig als Beziehungen auf die Zeitverhältnisse unter Josia hervortreten würden; diese können aber nicht mit der allermindesten Wahrscheinlichkeit in unserm Pentateuch nachgewiesen werden; denn die vorgeblichen Beziehungen in den Gesetzen desselben sind zum Theile auf Josia's Zeit ganz unpassend und setzen ganz andere Zeitverhältnisse voraus (wie das Königs- und die Leviten-Gesetze), theils passen sie jeder andern Zeit des hebräischen Alterthums eben so wohl an (wie die Propheten-Gesetze und die Drohungen von einem Exil); meistens aber finden sich von den vorgeblich unter Josia entstandenen Gesetzen zuverlässige Spuren in der frühern Geschichte (wie von den Gesetzen über Einheit des Cultes, über die Leviten und über einen israelitischen König). —

Drittens. Eben so wenig lassen sich Motive entdecken, weder aus den anderwärts her bekannten Verhältnissen damaliger Zeit, noch in dem Gesetzbuche selbst, die zu einer Unterschiebung neuer mosaischer Gesetze, oder zur Fälschung der alten könnten bewogen haben: nicht von Seiten der Priester damaliger Zeit, die mehr dabei zu verlieren, als zu gewinnen glauben mußten, und denen auch keine ihnen nicht schon vordem eingeräumte Gerechtsamkeit dadurch zu Theil ward; auch eine Aenderung der Cultus-Verhältnisse konnte nicht dadurch bezweckt werden, da damals der mosaische seit mehren Jahren wieder eingeführt und gehandhabt wurde.

Ist nun aus diesen Gründen die Ansicht von der Unterschiebung des Gesetzbuches ohne äußere und innere Wahr-

scheinlichkeit, so wird in Betracht folgender Rücksichten diese Unwahrscheinlichkeit zur vollen Unmöglichkeit gesteigert.

Erstens. Von Seiten der angeblichen Verfasser erscheint die Abfassung des Gesetzbuches moralisch unmöglich: bei dem Verfasser des Pentateuchs müssen wir, nach dem Geiste zu urtheilen, der ihn durchdringt, einen hohen, ungekünstelten Sinn für Religion, Begeisterung für Wahrheit und Recht voraussetzen; in einem ganz entgegengesetzten Lichte stellt uns aber die Geschichte diejenigen dar, welche das Gesetzbuch oder einen Theil desselben abgefaßt haben sollen, nämlich das levitische Tempel-Personal in der Zeit des Josia. — In gleich große Schwierigkeiten würde sich die (historisch durchaus unwahrscheinliche) Hypothese von einer Vereinigung der Propheten oder frommen Theokraten mit den Priestern zur Abfassung des Buches verwickeln: denn je höher wir den moralischen Charakter des Verfassers unseres Pentateuchs, namentlich des Deuteronomiums, nach innern Gründen zu setzen genöthigt sind, eine desto klarere Erkenntniß müßten wir ihm beilegen, sowohl von den betrügerischen Kunstgriffen, einem neugemachten Buche, Behufs der Täuschung Anderer, die äußere Form eines alten, verwahrlos'ten zu geben, als von den (nothwendig vorgenommenen) Schleichwegen, um dessen Anerkennung zu bewirken; eben so wenig, wie dieses Vergehen, kann jenen nur der Wahrheit lebenden und ihr sich aufopfernden Männern das (besonders in den Augen eines frommen Israeliten) große Verbrechen zur Last gelegt werden, daß sie, in der Absicht, zu täuschen, unter Mose's Namen als Gesetzgeber aufgetreten sein sollten.

Zweitens kommt dazu die äußere Unmöglichkeit, ein neues, seither (ganz oder theilweise) unbekanntes Gesetzbuch an die Stelle des alten in Umlauf zu setzen. Das Gesetzbuch war vorhanden, den Priestern bekannt, der Cult nach Norm desselben eingerichtet, Abschriften waren in den Händen des gebildeten Publicums; selbst der religiös und sittlich verdorbene Theil des Volkes hatte wenigstens eine todte

Kenntniß von dem Inhalte; bei dem frommen Theile der Nation, namentlich den Propheten, war das Gesetz Gegenstand des frommen Studiums geworden, galt als höchste Norm alles Handelns und als göttlich geoffenbarte Wahrheit. Unter solchen Umständen war es ganz unmöglich, durch ein neues, gefälschtes Gesetzbuch das alte zu verdrängen, weil eine unausbleibliche Vergleichung beider den Betrug zu Tage gefördert hätte, in Folge dessen es nie zur allgemeinen Anerkennung von Seiten der ganzen Nation gekommen wäre. Und zu einer solchen Vergleichung fehlte es keiner der in der israelitischen Geschichte auftretenden Parteien an Interesse: nicht der Masse des Volkes, die, zäh am Hergebrachten haltend, allen religiösen und kirchlichen Neuerungen abhold, den seither ganz unbekannten mosaischen Gesetzen allen Widerstand entgegengesetzt und sich nicht so bereitwillig (II. Kön. 23, 1.—3.) auf den Inhalt verbindlich gemacht haben würde; nicht den Dämagogen jener Zeit, den falschen Propheten und Priestern, welche sonst die Schritte der theokratischen Partei sorgfältig bewachten, deren Wirksamkeit zu lähmen suchten und den neuen Fund nur mit bedenklichen Augen angesehen haben würden; nicht dem frommen Theile der Nation, welcher, an den mosaischen Satzungen mit Eifer hangend, die seither fremden mosaischen Gesetze als ein betrügerisches Machwerk erkannt und gegen deren Realisirung sich kräftig erklärt haben würden.

Nun zur Beantwortung der letzten Frage: **Unter welchen Umständen ist das Gesetzbuch abhanden und wieder zum Vorscheine gekommen?**

§. 7. Als nach des abgöttischen und schwachsinnigen Ahaz unheilvoller Regierung sein frommer Sohn Hizkia zur Regentschaft gelangt war, fing der hebräische Staat, durch glückliche Zeitverhältnisse gehoben, wieder allmählich an, zu äußerm Ansehen (vgl. II. Kön. 20, 12. ff., Jes. 29, 1. ff.) und zu innerm Wohlstande (vgl. II. Kön. 20, 13., II. Chr. 32, 27. ff.) zu gelangen, und auch die der Religion und Moralität durch

den ausschweifendsten Götzendienst geschlagenen Wunden heilten allmählich wieder unter der Fürsorge des für Frömmigkeit und Cult eifrig bemühten Königs, und unter den Bemühungen seiner theokratischen Lenker. Die Vorschriften des Gesetzbuches wurden nun wieder streng gehandhabt (vgl. II. Kön. 28, 3. 5. 6.), der öffentliche abgöttische Cult eingestellt (II. Kön. 18, 4.), und sogar der zur Volkssitte gewordene, seither geduldete Mißbrauch, auf den Höhen zu opfern, nun endlich, ungeachtet aller Einsprache von Seiten des Volks, mit Strenge (vgl. II. Kön. 18, 22.) ganz abgeschafft. Der Rückkehr zum Götzendienste und zum Winkel-Culte wehrte der König dadurch, daß er den levitischen Priestern, den Haupturhebern und gewinnsüchtigen Förderern des illegitimen Cultes, ihr gesetzliches Einkommen sicherte (vgl. II. Chr. 31, 4. 11. 12. 19.) und sie wieder zum Tempeldienste in Jerusalem anhielt (vgl. II. Chr. 29, 34. 30, 3. 15.). Nun trat wieder die lang' unterbliebene oder nicht streng gesetzlich gehaltene (vgl. II. Chr. 30, 5. f. o.) Festfeier in Wirksamkeit (Jes. 29, 1.), der Tempel wurde mit verschwenderischer Pracht ausgeschmückt (vgl. II. Kön. 18, 16.), der Dienst wieder nach davidischer Anordnung gehalten (II. Chr. 29, 25. ff.), und froh wallfahrtete das Volk unter Lob- und Dankgesängen zu den Freudenfesten auf Jehova's heiligem Berge in Jerusalem (vgl. Jes. 30, 29.). Während so der fromme König den mosaischen Cult dem Glanze der davidischen und salomonischen Zeit wieder nahe brachte, fing, durch den Einfluß der theokratischen Leiter des Volks, der Propheten, eines Jesaja und Micha, wieder die Furcht Jehova's an, in den Gemüthern zu wurzeln, und die tief gesunkene Sittlichkeit sich zu erheben. (Jes. 1.)

Aber alle diese Keime einer bessern Zeit wurden gänzlich erstickt, als nach des Königs Tode der zwölfjährige Knabe Manasse auf den Thron gelangte, in dessen fünfundfünfzigjähriger Regierung die Nation zu einer Gottlosigkeit und deren Folge, dem Untergange, heranreifte, die selbst ein Josia

nicht mehr abzuwenden im Stande war (II. Kön. 23, 25. 26.). Ohne Zweifel bemächtigten sich nun die, auch unter Hizkia unverbesserlichen (vgl. Jes. 28, 7.) Priester der früher von den Propheten geführten Zügel der Regierung; diese, ihre Widersacher, wurden mit dem Schwerte getödtet (vgl. Jerem. 2, 30.), der Jehova-Cult, was seither selbst unter den gottlosesten Regenten unerhört gewesen, ganz abgestellt (vgl. II. Kön. 21, 7.), und an die Stelle desselben trat als National-Cult der Dienst der Astarte (a. a. O.); Jerusalem, der Tempelberg und ganz Judäa wurde mit den Götzen-Altären aller bekannten Gottheiten: der Cananiter (vgl. II. Kön. 23, 5.), Zidonier, Moabiter, Ammoniter (II. Kön. 33, 13.) und der ost-asiatischen Völkerschaften (vgl. a. a. O. V. 11, 5.), überdeckt. Die Partei der Jehova-Verehrer, deren aus Hizkia's Zeit noch eine bedeutende Anzahl übrig war, traf Verfolgung, und ihr so wie ihrer Häupter, der Propheten, „unschuldiges Blut ward viel vergossen, bis Jerusalem damit erfüllt war von einem Ende bis zum andern" (II. Kön. 21, 16.). Wie es aber zu geschehen pflegt, diente die Verfolgung nur dazu, das übrig gebliebene Häuflein der Frommen desto mehr im Glauben zu stärken; bei dem Mangel des äußern Cultes zogen sie sich zur Lesung des göttlichen Gesetzes zurück, was der damals lebende Verfasser von Ps. I. als den übrig gebliebenen Trost und die Lust des duldenden Jehova-Verehrers bezeichnet (vgl. Zeph. 2, 3.).

Damals nun, als der Dienst der Astarte als National-Cult im Tempel eingeführt und die Bildsäule derselben Gottheiten im innern Heiligthume, an dem Orte, wo sonst die Bundeslade aufbewahrt wurde (vgl. II. Kön. 21, 7. mit I. Kön. 6, 19. 27.), errichtet war, da konnte mit dem Götzenbilde das Heiligthum Jehova's, die heilige Lade, welche als Sitz seiner unsichtbaren Gegenwart verehrt wurde, nicht nur an derselben Stelle nicht, sondern auch im Tempel nicht mehr verbleiben: man wußte aus der Geschichte (vgl. I. Sam. 5, 6), wie einst Jehova ein solches Begehen an den Philistern

und ihren Gottheiten gerächt hatte; wie nämlich, als dieses Heiligthum zugleich mit dem Götzenbilde der philistäischen Astarte, Dagon, in demselben Tempel aufgestellt war, dieses zertrümmert an der Schwelle gefunden war, und wie schon der unehrbare Anblick des unnahbaren Jehova-Heiligthums an den heidnischen Philistern mit Krankheiten und Tod bestraft war. Mag man es nun Aberglauben oder gegründete Scheu vor Jehova nennen — genug, die heil. Lade wurde bei Seite geschafft; dann sah Jehova nach den Begriffen jener Zeit das Thun der Astarten-Diener nicht (vgl. Ezech. 8, 7. 12.), konnte es also auch nicht, wie an den Philistern, rächen. Die Lade wurde deßwegen an einem geheimen Orte, wo dieses nicht zu befürchten war, verborgen. Dies läßt sich mit hinlänglicher Gewißheit durch Combination einer Stelle der Chr. mit einer andern im Jeremia erschließen *). In einer Rede des Josia im achtzehnten Jahre seiner Regierung wird den Leviten geboten, die Bundeslade wieder an ihrem gewöhnlichen Orte im Tempel aufzustellen (vgl. II. Chr. 35, 3.); bei Jeremia aber heißt es in einem kurze Zeit vorher ausgesprochenen Orakel (3, 16.): „In jenen Tagen wird man nicht mehr (wie jetzt) nach der Lade des Bundes Jehova's fragen; sie (welche jetzt von den frommen Verehrern Jehova's vermißt wird) kommt dann Niemanden mehr in den Sinn; man gedenkt ihrer nicht mehr, späht ihr nicht nach (um sie wieder zu entdecken) und macht (wie jetzt beabsichtigt wird, an der Stelle der verlornen) keine andere mehr." Wo die Lade bis in Josia's achtzehntem Jahre verborgen gewesen, darüber lassen diese dürftigen Angaben nichts mit Gewißheit schließen; doch muß sie damals durch einen glücklichen Zufall entdeckt worden sein: denn wäre sie vorher mit Absicht, z. B. von frommen Jehova-Verehrern, verborgen gehalten worden **), so wäre sie wohl nach Reinigung des Tempels im dreizehnten Jahre des Josia wieder herangezo-

*) Vgl. meine Untersuchungen über die Chronik, S. 138 ff.
**) Vgl. a. a. O. S. 189.

gen worden. Mit der Lade hatte nun auch das Gesetzbuch, welches an deren Seite deponirt war, das gleiche Schicksal; ob sie beide an denselben Ort hingerathen, ist wieder ein Geheimniß; indeß läßt doch der in beiden Relationen beigebrachte Umstand, daß das Gesetzbuch bei einer Reparatur des Tempels gefunden sei, wenigstens vermuthen, daß es, vielleicht mit der Lade, irgendwo am Tempelgebäude eingemauert worden war, wie auch die Rabbinen zu erzählen wissen. Dies ist auch ganz dem Aberglauben jener Zeit angemessen; denn nach der schon citirten Stelle des Ezechiel stellten die Götzendiener ihren Cult an einem abgeschlossenen Orte im Tempel an, damit sie dort von Jehova nicht bemerkt würden; umgekehrt mögen die götzendienerischen Priester in dem Wahne, von Jehova nicht bemerkt zu werden, sein Heiligthum, in dem er gegenwärtig war, an einem geheimen Orte im Tempel verschlossen haben (vgl. auch II. Chr. 28, 24.). Doch sei dem, wie ihm wolle! genug, die Lade mit dem Gesetzbuche war abhanden gekommen und Beides, ungeachtet alles Nachspähens (vgl. Jerem. a. a. O.), nicht wieder entdeckt worden.

Unter der zweijährigen Regierung des Sohnes und Nachfolgers von Manasse, des Amon, blieben die kirchlichen Verhältnisse in ihrem Bestande, und so schien es auch fortdauern zu wollen, als nach ihm sein Sohn Josia als ein achtjähriges Kind zur Regierung gelangte. Die Erziehung desselben und die Regentschaft des Reiches war nämlich in schlechte Hände, wahrscheinlich in die seiner Oheime, der Söhne des Manasse (vgl. Zeph. 1, 8.), und der Priester gerathen, wie theils aus der Fortdauer des alten Unwesens (II. Kön. 23, 4. ff.), theils aus dem Umstande hervorgeht, daß Josia unter besserer Leitung wohl eher, als in seinem sechszehnten Lebensjahre (vgl. 34, 3. mit V. 1), „angefangen" haben würde, „Jehova, den Gott David's, zu verehren" (a. a. O. V. 3). Daraus aber, daß er selbst schon seit seinem achten Regierungsjahre Jehova zu verehren anfing, und doch vier Jahre

später (vgl. d. cit. St.) erst die Cultus-Reform, und zwar auf einmal mit einer fanatischen Wuth (vgl. II. Kön. 23, 20.), begann, läßt sich entnehmen, daß er bis zu seinem zwanzigsten Regierungsjahre unter dieser Vormundschaft gestanden habe. Kaum war er zur Selbstherrschaft gelangt, so wurde dem götzendienerischen Hohenpriester und dem übrigen Tempel-Personale die Wiedereinführung des mosaischen Cultes anbefohlen (s. o. §. 3), und der König unternahm in eigener Person die Zerstörung aller illegitimen Cultus-Oerter im ganzen Lande. Von dieser Zeit, von seinem zwölften bis achtzehnten Regierungsjahre, scheint kein öffentlicher Götzendienst mehr geduldet worden zu sein; Jeremia rügt zwar damals noch Götzendienst (vgl. 5, 19. 7, 9. 18.), aber doch mehr den Götzendienst der vorhergehenden Zeit (vgl. 1, 16. 2, 5., vgl. 9.—20. 31. 35., 3, 24. 7, 30. 31.), und das Volk läugnet geradezu desfallsige Beschuldigungen ab (vgl. 2, 23. 35.), wodurch die Vermittelung nothwendig wird, daß der Götzendienst wie in Hizkia's späterer Zeit (vgl. Jes. 30, 22.) nur im Verborgenen als Privat-Cult, und wahrscheinlich nur von einer Partei im Volke (vgl. Jerem. 5, 26.—29.), noch gepflegt wurde. Dies scheint auch seine Bestätigung zu erhalten durch die Stelle II. Kön. 23, 24., wo die Erwähnung der Teraphim darauf hindeutet, daß der nach Auffindung des Gesetzbuches wiederum weggeräumte Götzendienst Privat-Cult war.

Zu Anfang des achtzehnten Regierungsjahres des Josia, im Monde Nisan vor dem Passa-Feste, wurde durch glücklichen Zufall das lang' vermißte Exemplar des Gesetzbuches, wahrscheinlich zugleich mit der Bundeslade, wiedergefunden. Nachdem wir schon im Obigen die Erzählung gegen Mißdeutungen sicher gestellt haben, bleibt uns nur noch übrig, unsern Beweis von der allgemeinen Bekanntschaft des Gesetzbuches gegen die nahe liegende Einwendung sicher zu stellen: wie denn der König bei Vorlesung der Stelle des Deuteronomiums so sehr betroffen werden konnte, wenn das Gesetzbuch

damals so bekannt und seinem Inhalte nach in Ausübung war! Scheint nicht daraus hervorzugehen, daß ihm der Inhalt, oder doch die vorgelesene Stelle, neu und unbekannt war? — Dies scheint allerdings aus einer einseitigen Betrachtung der Relation im B. d. Kön. hervorzugehen; es würde aber nach dem über die damalige Bekanntschaft des Pentateuchs und namentlich der vorgelesenen Stelle im Obigen Gesagten nichts weiter daraus zu folgern sein, als daß der König für seine Person seither mit dem Inhalte des Pentateuchs wenig bekannt gewesen sei. Dies würde weiter zu der Folgerung führen, daß der junge Monarch die vorhergegangene Reform nur als ein bloßes Werkzeug in den Händen der theokratischen Partei ausgeführt habe, und zu einem solchen Charakter, wie dies wieder von Seiten des Josia vorausseţen würde, paßt ganz vortrefflich die große Unklugheit und Unbesonnenheit, mit welcher er alles Abmahnens ungeachtet einen jüdischen Heerhaufen gegen die Streitmacht des Pharao Necho ins Feld stellte, die zur Eroberung von Asien bestimmt war, ohne Zweifel in dem Vertrauen, daß Jehova durch ein Wunder Sieg verleihen würde; denn sonst ist dieser unkluge Streich ganz unbegreiflich (vgl. II. Chr. 35, 20. ff.). — Gegen die Unbekanntschaft des Königs mit dem Pentateuch läßt sich nun eben so wenig Gegründetes sagen, als dafür, wohl aber — und dies weis't uns die gesuchte Aufklärung über unsern Gegenstand zur Hand — gegen die Unbekanntschaft seinerseits mit dem Inhalte der ihm von Saphan vorgelesenen Stelle. Das nämlich, was den Josia so beängstigte, die angedrohte Verödung des Landes und die Deportation des Königs und Volkes, war ja ein gewöhnliches Thema der ältern wie gleichzeitigen Propheten: Jesaja hatte die Deportation des jüdischen Königs nach Babel angedroht (Jes. 39, 6. 7., vgl. Hitzig z. d. St.), und welchen anhaltenden Eindruck die Worte der Seher auf das Volk zu machen pflegten, lehrt die Stelle Jerem. 26, 17. ff., der zufolge die Weissagung des Micha

von der Verödung Jerusalems in jener Zeit allgemein im Gedächtniß war; damals hatte ja auch schon Jeremia wörtlich nach dem Deuteronomium (vgl. Jerem. 5, 15., vgl. Deut. 28, 49.) mit dem fremden Volke, welches das Land verwüsten und entvölkern würde, gedroht (vgl. 7, 33., Deut. 38, 26.) und eben so die Deportation nach dem Deuteronomium (29, 24. 25. 26.) angekündigt (5, 19. 20.). Also die Neuheit des Inhalts der vorgelesenen Stelle war es gar nicht, was dem Josia Angst und Besorgniß für sich und sein Volk einflößte; eben so wenig, als sich behaupten läßt, daß er mit den Drohreden der ältern und gleichzeitigen Propheten ganz unbekannt gewesen sei, wird man also auch aus der Stelle im B. d. Kön. schließen dürfen, daß er mit dem vorgelesenen Abschnitte des Deuteronomiums damals zum ersten Male Bekanntschaft gemacht habe. — Er hat demnach seither die Drohungen der Propheten und die des Gesetzbuches nicht gar hoch angeschlagen? — Sehr möglich! Leichtsinn in Mißachtung der Unglücksreden der Propheten ist jener Zeit charakteristisch: man war ihrer alltäglichen Straf- und Drohreden gewohnt, trieb mit dem ewigen Einerlei derselben losen Spott (vgl. Jerem. 23, 23.), und da sich von den Glück und Unglück ankündenden Weissagungen der begeisterten Seher noch nichts realisirt hatte, so hielten ihnen die Empyriker jener Zeit entgegen: „nichts Gutes thue ja Jehova noch Böses!" (Zeph. 1, 13., vgl. Jerem. 2, 23. 35., 4, 10. 8, 15.) Nur ein geringes Maß dieses weltlichen Sinnes jener Zeit dem jungen, unter den Freuden des Hofes erzogenen Josia zugegeben, so ist erklärbar, warum Josia derlei Drohungen nicht gar hoch angeschlagen oder, gelinder gesagt, nicht in dieser Weise davon afficirt wurde. — Aber warum wird denn der König gerade jetzt von diesen sonst ganz gewöhnlichen Drohreden in der Weise ergriffen, daß er seine Kleider zerreißt, aus Furcht vor der Realisirung Thränen vergießt, und alsbald eine Gesandtschaft zur Prophetinn schickt, anfragend, ob nun bald, bei seinen

Lebzeiten noch, jene Unfälle einbrechen würden. — Dies setzt mit Nothwendigkeit eine historische Situation voraus, wo gerade die Realisirung nahe gekommen zu sein schien, wo die Furcht gegründet war, daß, wie die dem Josia vorgelesene Stelle aussagte, ein fremdes, seither unbekanntes Volk in Palästina einfallen und alles Elend, welches von dem Gesetzgeber und den Propheten so oft gedroht war, über das Land, seine Bewohner und den König einbrechen werde.

Ein Blick in die Zeitverhältnisse erklärt Alles. — In dem Jahre, welches der Auffindung des Gesetzbuches vorhergeht, dem 625. v. Chr. Geb. nach der wohlbegründeten, astronomisch und historisch gesicherten Annahme der Chronologen, hatte Nabopalassar, der Feldherr des assyrischen Königs, dem alten assyrisch-babylonischen Reiche ein Ende gemacht, die Hauptstadt Ninive in Vereinigung mit den Medern erobert *)

*) Gegen die einstimmige Angabe der Chronographen, welche den Nabopalassar als Eroberer Ninive's aufführen (vgl. Abydenus in Eusebius' Chronik 1, S. 54; Alexander Polyhistor bei G. Syncellus tom. I. p. 396 edit. Dindorf.) und ihm als assyrischem Könige 21 Regierungsjahre beilegen (vgl. Syncellus p. 395; vgl. 391; vgl. Eusebius p. 44), macht Hitzig (Jesaja S. 296) den Nebucadnezar zum Eroberer Ninive's und setzt die Eroberung in das Jahr 597 v. Chr., das dritte des Zedekia. Seine Gründe sind ganz unbedeutend. Der Anfang der achtundzwanzigjährigen Skythen-Herrschaft, von welcher Herodot zu erzählen weiß, die aber — wenigstens in der Weise, wie er sie darstellt, — sehr großen Bedenklichkeiten unterliegt, nach deren Ablauf Ninive erst erobert sein soll, läßt sich gar nicht nach der Erscheinung eines Heerhaufens derselben in Palästina (Jerem. 1 ff., Herod. 1, 105.) bestimmen, und es wird auch nicht einmal die Zeit ihrer Herrschaft ausdrücklich von Herodot der Zeit nach vor die Eroberung Ninive's gesetzt; er erzählt nur, ohne die Zeitfolge zu bestimmen: „die Skythen seien nach achtundzwanzigjähriger Herrschaft bei einem Gastmahle von den Medern berauscht und ermordet; auch habe Cyaxares Ninive erobert." Auf solche Angaben läßt sich auch ohnehin kein Widerspruch gegen die beglaubigte Geschichte und eine chronologische Zeitrechnung begründen! Das Erstere, daß nämlich die Skythen ihre Herrschaft über Asien bei einem Gastmahle verloren haben sollen, ist offenbar — wenigstens in dieser Fassung — ein albernes Mährchen, und daß nur Cyaxares Ninive erobert habe, ist eine dem Herodot von den Persern ein-

und eine neue Dynastie begründet, die der Chaldäer, eines seither unbekannten Kriegerstammes, oder, wie es in einem Orakel jener Zeit heißt: „eines Volkes, das vor Kurzem noch kein Volk, und von Assur dazu aus einer Steppenhorde geschaffen wurde (vgl. Jes. 23, 13.)". Von nun an beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte, für das Reich Juda eine unglückschwangere Zeit. Die Ohnmacht des assyrischen Reiches unter seinen letzten Regenten hatte dem jüdischen

seitig zugetragene und aus National-Interesse entstellte Sage; denn nach glaubwürdigern Angaben der einheimischen Schriftsteller spielte Nabopalassar die Hauptrolle bei der Eroberung, wovon Herodot nicht nur gar nichts weiß, sondern damals gar die Meder und Babylonier in feindseligen Verhältnissen glaubt, was theils aus seiner Angabe, die Meder haben außer dem babylonischen Gebiete das assyrische Reich sich unterworfen, theils daraus hervorgeht, daß er zur Zeit der Eroberung Ninive's und später an der Stelle des Nabopalassar und Nebucadnezar, deren Namen er nicht einmal erfahren hat, eine babyl. Königinn Nitocris leben läßt, die mit großer Angst der Eroberung Ninive's durch die Meder zugesehen habe (vgl. 1, 185.)! — Uebrigens wird auch die achtundzwanzigjährige Skythen-Herrschaft über Asien bei dieser Verwirrung der Chronologie ganz unmöglich; denn wenn damals über ganz Vorder-Asien Pharao Necho (II. Kön. 23, 33., Jerem. 46, 2.) und nach ihm Nebucadnezar als Eroberer herrschten, so können doch nicht, wie Herodot meint, zugleich auch die Skythen dort geherrscht haben! — Gegen eine so späte Eroberung Ninive's spricht außer der Angabe der Chronographen 2) die des Josephus (Antiq. X. 5. 1., welcher gewiß nicht ohne Vergleichung der biblischen mit den babylonischen Geschichtschreibern die Eroberung Ninive's unter Josia setzt, desgleichen auch Hieronymus (Proemium zum Jona); 3) das Stillschweigen der in der spätern Zeit des Zedekia wieder reichlicher fließenden bibl. Nachrichten, besonders Jeremia's, der Assur schon im ersten Jahre des Jojakim in der Völkerliste 25, 17.—26., wo mit Sicherheit dessen Erwähnung zu erwarten stände, ganz übergeht; daß an der Stelle II. Kön. 23, 29. die alt-assyrische Monarchie zu verstehen sei, ist geographisch und historisch unmöglich (vgl. Jerem. 46, 2. 35, 11.). 4) wird auch eine so späte Eroberung Ninive's in Zedekia's drittem Jahre durch die vereinigten Meder und Babylonier zur Genüge schon dadurch widerlegt, daß damals Nebucadnezar das zu Medien gehörende Elam zu erobern im Sinne hatte und danach wirklich eroberte (vgl. Jerem. 49, 34.; vgl. Ezech. 32, 24.), und mehr noch durch den Umstand, daß unter Nebucadnezar's Regierung Meder und Babylonier nur feindlich sich gegenüberstehen. (Vgl. Jerem. 25, 26., vgl. V. 14; 50, 51; vgl. Judit 1.)

Staate wieder zur Unabhängigkeit verholfen; ja, sogar hatte Josia oder einer seiner Vorgänger die assyrische Provinz Samarien sich angeeignet (vgl. II. Kön. 23, 19.; vgl. 15 mit 17, 28., II. Chr. 34, 6.); von Seiten der benachbarten, durch die Assyrer gleichfalls geschwächten Staaten waren keine Feindseligkeiten zu erwarten, und so genoß der jüdische Staat in Folge des langen Friedens und seines jetzt lebhaftern Verkehrs mit den angränzenden Völkern (vgl. Zeph. 1, 8. 12. 13.) eines lange entbehrten Wohlstandes. Aber diese Ruhe war nur die Windstille vor einem Sturm, dessen Anzeichen sich nun in Josia's achtzehntem Jahre ankündigten. Von den kräftigen, durch asiatische Ueppigkeit noch nicht entnervten Stämmen der Chaldäer, die nun so eben den alten Koloß des assyrischen Reiches umgestürzt hatten, und sich als die Erben des ganzen Umfanges seiner Herrschaft betrachteten, ließ sich wohl ohne Seherblick und Fehl vorhersehen, daß sie die alten schönen Provinzen am Mittelmeere, Syrien und Palästina, wieder in den vormaligen Umfang des Reiches ziehen würden, und dieses um so eher, weil die ägyptischen Pharaonen gleiche Absichten hegten, und, die Schwäche des assyrischen Reiches benutzend, schon angefangen hatten, sich in den Besitz der von Assyrien aufgegebenen Eroberungen zu setzen. Asdod, eine ehemalige Besitzung Juda's (II. Chr. 26, 6.), später von den Assyrern erobert (Jes. 20, 1.) und nach ihrem Abzuge aus Palästina von den Philistern wieder in Besitz genommen (vgl. Zeph. 2, 4.), war schon einige Jahre vorher von Psammelich nach 29jähriger Belagerung erobert (Herod. 2, 157.), und nur der innere Zustand des Reiches hemmte einstweilen noch den Eroberungsplan, welchen die Pharaonen längst auf Palästina und Syrien entworfen hatten (vgl. Jes. 7, 18.), was den Chaldäer antreiben mußte, dem Nebenbuhler die Beute früher zu entreißen. — So standen die Verhältnisse, als zu Anfange des ersten Mondes des Jahres 624 v. Chr. das Gesetzbuch aufgefunden wurde, wo so eben erst die Kunde von dem Sturze der alten und dem Em-

vorkommen der jungen Dynastie in Palästina angekommen sein konnte. Mit einem an Betäubung gränzenden Schrecken wurde, wie wir aus dem in jener Zeit abgefaßten Orakel des Habakuk entnehmen (vgl. 3, 16. 17. 1, 5.—10. 14.—17. 2, 6.—17.), die erste Nachricht von der wilden Tapferkeit und dem barbarischen Uebermuthe der kriegs- und beuteluſtigen Chaldäer in Jerusalem vernommen, und wenn jemals, so schienen sich jetzt die alten Drohungen der Propheten von der Verwüstung des Landes durch ein unbekanntes Volk, von einer Deportation des Volkes und des jüdischen Königs nach Babel (Micha. 4, 10., Jes. 39, 6. 7.) zu realisiren. In einem solchen Augenblicke allgemeiner Bestürzung wurde das im Tempel aufbewahrte Exemplar des Gesetzbuches gefunden und dem Könige zugebracht. Und als nun Saphan aus dem lange vermißten und durch seine heilige Bestimmung ehrwürdigen Buche dem Könige vorlas, und absichtlich — denn an Zufall ist nicht zu denken — dessen Aufmerksamkeit auf jene den Verhältnissen des Augenblickes passende Stelle hinlenkte, und der König nun die Worte vernahm: „Führen wird Jehova dich und deinen König, den er setzen wird über dich, zu einem Volke, welches du nicht kennst und deine Väter nicht...., und du wirst zum Entsetzen sein und zum Spottlied und zum Hohn unter allen Völkern, wohin Jehova dich führen wird", — da wurde des jungen Königs „Herz weich, und er weinte", wie die Prophetinn sagt, zerriß seine Kleider und schickte angstvoll um sein Reich und Leben zur Prophetinn: „Fraget in Rücksicht meiner und des Volkes über die Worte dieses Buches!" Und froh der Antwort und, wie in gleichem Falle Hizkia einst, denkend: „Wenn nur Friede und Bestand bleibt in meinen Tagen!" (Jes. 29, 8.) ließ Josia dann, um durch die Sünden des Volkes das bevorstehende Unheil nicht vor der Zeit noch herbeizuziehen (vgl. Jes. 5, 18. 19.), sondern zurückzuschieben (vgl. Jerem. 36, 3.), das ganze Volk nach Jerusalem bei dem bevorstehenden Passa-Feste entbieten und die Vereidigung auf

das Gesetzbuch wieder vornehmen. So scheint es nämlich bei bevorstehenden unglücklichen Ereignissen Sitte gewesen zu sein; denn auch Zedekia ließ bei befürchteter Belagerung Jerusalems durch Nebucadnezar das ganze Volk den Bund mit Jehova unter feierlichem Eidschwur wieder erneuern. (Vgl. Jerem. 34, 15. 18. 19. und dazu V. 22.) Freilich verpflichtete sich, unter Eidesleistung (vgl. Jerem. 34, 18.) „das ganze Volk", feig und eingeschüchtert bei National-Unfällen (vgl. Jerem. 36, 6. 7. 9.), „mit ganzem Herzen und von ganzer Seele", auf den Inhalt des Gesetzbuches (II. Kön. 23, 3.), und hielt ein Passa so streng gesetzlich, wie vordem nie, aber auch, wie wir sahen, wie nachher nie, „nur in Josia's achtzehntem Jahre"; denn kaum war der erste Schreck vorüber und die Gefahr schien zu verziehen, so hatte Jeremia zu klagen über begangenen Treubruch und mahnte umsonst: „Höret die Worte dieses Bundes und thuet sie!" (11, 6.) „Aber sie hörten nicht und neigten nicht ihre Ohren und wandelten ein Jeder nach der Hartnäckigkeit seines bösen Herzens! Darum will ich über sie bringen alle Worte dieses Bundes, den ich ihnen befohlen zu thun, den sie aber nicht gethan haben!" (V. 8.)

Ueber die Ehegesetze der Juden. Von L. Haymann*).

In dieser Abhandlung erlaube ich mir, dem Publicum eine Zusammenstellung der Gesetze und Verordnungen über die Ehe bei den Juden, welche theils aus dem alten Testamente, theils aus dem Talmud und den spätern postcanonischen Büchern genommen sind, vorzulegen.

So überfüllt auch heutiges Tages der gelehrte Markt mit gelehrten Gegenständen aller Art ist, so besitzen wir doch noch keine Archäologie, die das Leben der Juden nach der

*) Israelitischer Privatgelehrter, Herausgeber des Commentars von Jarchi.

Zerstörung des zweiten Tempels im Geschmacke unserer Zeit dargestellt. Die Beachtung dieses Gegenstandes hat seit Buxdorf, Carpzov und Selden ganz geruht. Lund's jüdische Alterthümer passen nicht mehr für unsere Zeit. Der Theologe, so wie der Jurist, entbehrt nicht selten manche für ihn höchst wichtige Notiz, die er erst mühsam aus Folianten hervorsuchen müßte, welche sich oft nur in großen Bibliotheken befinden; und sollte er auch diese Folianten wirklich besitzen, so hat er doch gewöhnlich nur eine sehr schlecht lateinische Uebersetzung. In unserer vielbewegten Zeit aber, in der so viel über und von Juden gesprochen und geschrieben wird, bedarf er besonders einer aus den Quellen bearbeiteten Schrift über das postcanonische Leben der Juden, welches die Grundlage des heutigen ist.

In gegenwärtiger Abhandlung hat der Verfasser zur Aufklärung dieses Gegenstandes einen Beitrag geben wollen, welchem er eine wohlwollende Aufnahme und nachsichtige Beurtheilung wünscht.

§. 1. Zweck der Ehe bei den Juden.

Der Zweck der Ehe bei den Juden war, wie bei allen jugendlichen Völkern der Urwelt, der der Kinder-Erzeugung. „Seid fruchtbar und mehret euch!" (Genes. I. 28.) Die Kinder-Erzeugung war nicht allein göttlicher Segen für das junge Menschengeschlecht, sondern auch eine gesetzliche Vorschrift für dasselbe, die schon in der vormosaischen Zeit unter den Patriarchen eine solche Wichtigkeit gewonnen hatte, daß man Unfruchtbarkeit als die größte Schande betrachtete. Die Erreichung dieses Zweckes wurde aber auch von dem Gesetzgeber der Israeliten nicht wenig durch dessen Staats-Einrichtung erleichtert, der zufolge jeder Israelit einen unveräußerlichen Acker erhielt, wodurch für seine Familie schon zum Voraus gesorgt war. Die Rabbinen, welche nach dem Untergange der politischen Existenz Israels wenigstens ihre religiösen Einrichtungen nicht wollten untergehen lassen, thaten Alles, um diesen Zweck aufrecht zu erhalten. Sie erlaubten

z. B. dem Manne, eine Thora (Gesetzrolle) zu verkaufen, um aus deren Ertrage die Heirathskosten zu bestreiten [1]).

Rabbi Elieser sagte sogar: ein jeder unverheiratheter Israelit sei kein Mensch; denn es heiße in der Schrift: „Er schuf Mann und Weib" und nannte sie Mensch [2]). Es wurde, weil man die oben angeführte Stelle (Genes. I. 28.) als gesetzliche Vorschrift betrachtete, als vorsetzlicher Mord angesehen, ehelos zu bleiben [3]); dem aber, der sich ausschließlich mit dem Studium des Gesetzes beschäftigte, war es keine Schande, im Cölibat zu leben [4]). Personen, die bereits verheirathet waren und in der Ehe keine Kinder gezeugt hatten, mußten sich entweder nach einer gewissen, gleich unten zu bestimmenden, Frist scheiden, oder nach dem Tode eines der beiden Ehegatten sich wieder verheirathen; denn es heißt [5]), wo von der Ehe eines gemeinen Priesters gesprochen wird: „Ueberhaupt soll Niemand sich der Fortpflanzung entziehen, es sei denn, daß er schon Kinder habe, und zwar nach Schamai zwei Söhne, nach Hillel mindestens einen Sohn und eine Tochter"; wie es heißt I. Moses: „Ein Männliches und ein Weibliches schuf er sie." Hat Jemand eine Frau genommen und zehn Jahre gewartet, und sie blieb kinderlos, so darf er nicht weiter zögern. Trennt er (der Mann) sich von ihr, so darf sie sich weiter verheirathen, und der zweite muß abermals zehn Jahre mit ihr ausharren. Hat sie unzeitig geboren, so werden von da an die zehn Jahre gerechnet; denn das Gebot der Fortpflanzung bezieht sich nach einer Meinung auf den Mann, nach einer andern aber auf beide, weil es in der Schrift heißt: „Seid fruchtbar und mehret euch!" Es wurde auch sehr darauf ge-

---

[1]) Eigentlich, um sich dafür eine Frau zu nehmen. Eben Haëser §. 1.
[2]) Gemara Jevamoth S. 63.
[3]) Kethuboth S. 5. Jevamoth S. 63.
[4]) Vergl. meine Uebersetzung von Rabbi Salomon Jarchi's Commentar. 1 Th., S. 118, Anm. 2. — Jetzt sehen die Israeliten es doch immer ungern, wenn der Rabbi und der Vorsänger ohne Frau sind.
[5]) Mischna Jevamoth §. 6.

sehen, daß der Hoheprieſter nicht einen Augenblick ohne Frau bleiben möchte. Rabbi Juda ſagte [6]): daß man demſelben, wenn er ſieben Tage vor dem Verſöhnungsfeſte ſein Haus verließ, um ſich während dieſer Zeit für ſeine Functionen an dieſem höchſten Feſte vorzubereiten, eine Andere zur Frau, auf den Fall, daß die ſeinige ſterben ſollte, vorherbeſtimmte. Aus allem dieſem geht deutlich hervor, daß die Propagation der Hauptzweck der Ehe vor und nach der moſaiſchen Geſetzgebung war, der auch von den Rabbinen in der Folgezeit ſtreng aufrecht gehalten wurde. Der Ausſpruch des Rabbi Joſe gehört ebenfalls hieher, der nie ſeine Gattinn Frau, ſondern Haus nannte, weil ſie gleichſam das Haus ſelbſt ausmachte [7]). Das mutuo adjutorio (Geneſ. II. 18.) muß auch berückſichtigt werden, obgleich es wahrſcheinlich iſt, daß in einem Staate, in welchem in der Folgezeit hier und da Polygamie herrſchte, das innige ſociale Verhältniß ſchon der Rivalität wegen nicht ſo vorwalten kann, wie dort, wo Monogamie Statt findet, wodurch die Ehe das wird, was ſie nach den juſtinianiſchen Inſtitutionen ſein ſoll, nämlich: nuptiae, sive matrimonium, est viri et mulieris coniunctio individuam vitae, consuetudinem continens [8]). Die Rabbinen ſchienen zu der Zeit, als die römiſchen Geſetze abgefaßt wurden, dem aſiatiſchen Urbilde eine mehr europäiſche Farbe zu geben, indem ſie ſowohl dem Manne als auch der Frau Verhaltungs-Regeln gaben, wie es die Zeit erforderte [9]).

§. 2. Heiligkeit der Ehe.

Obgleich die Ehe von Gott ſelbſt im Paradieſe eingeſetzt wurde, der nicht nur als einſegnender Prieſter, ſondern auch als Paranymphos dabei erſchien, und dieſelbe deßwegen auch bei den Juden, wie wir weiter ſehen werden, in ihren

[6]) Joma Miſchna Cap. I.
[7]) Schabbath Seite 118, und Gittin Seite 52.
[8]) De Patria Potestate Titulus 9, 1.
[9]) Vergl. meine ſchon angeführte Ueberſ. des Jarchi, S. 28 u. 102, Anmerk. 5.

äußern Ceremonieen mit einer heiligen Feierlichkeit und mit steter Rückerinnerung an die erste, von Gott eingesetzte, Ehe begangen wurde: so wurde sie doch auch schon ihrem Wesen nach und ihrer Folgen wegen, wie in §. 1 bemerkt worden, für heilig gehalten.

§. 3. Von der Eingehung der Ehe. Vorhergehende Erfordernisse.

Zu den ersten positiven Erfordernissen der Ehe gehört erstens ein bestimmtes Alter. Nach dem jüdischen Rechte wurde die Pubertät als der Zeitpunkt der Heiraths-Fähigkeit vorgeschrieben, so zwar, daß alle vor derselben abgeschlossenen Ehen für ungültig gehalten werden [10]). Nach dem Talmud sind die Männer mit 13 Jahren mündig, die Mädchen aber schon nach dem Alter von 12 Jahren und 6 Monaten, wenn sich die Zeichen der Mannbarkeit eingestellt haben. Ist dies aber der Fall nicht, so wartet man bis nach dem zurückgelegten 15. Jahre. Dasselbe geschieht auch bei den Jünglingen. Uebrigens sollen sich diese nach der Meinung der Rabbinen mit dem 18. Jahre verehelichen [11]); die Mädchen aber ließ man nach eingetretener Pubertät nicht gern länger unverheirathet, sondern rieth dem Vater, seinen Sclaven zu emancipiren und ihm seine Tochter zu geben, wie wir dieses aus dem Talmud ersehen [12]); dahin gehört ebenfalls das Gesetz, daß eine hebräische Magd durch Eintritt in die Reife ihre Freiheit wieder erlangt [13]).

Das zweite Erforderniß, ohne welches eine Ehe im eigentlichen Sinne gar nicht gedacht werden kann, ist die beiderseitige Einwilligung.

Das dritte endlich ist die Einwilligung der Eltern, welche nach dem mosaischen Gesetze nothwendig war [14]). Nach tal-

[10]) Eben Haëser S. 3.
[11]) Mischna Pirke Abboth Cap. V.
[12]) Pesachim S. 113.
[13]) Mischna Kidduschin Cap. I.
[14]) Exod. XXXIV. 16., Deut. VII. 3.

mudischem Recht durfte das Mädchen oder der Jüngling nach erreichter Pubertät auch ohne dieselbe heirathen [15]). Die Rabbinen scheinen in der Folgezeit, als die Juden aus Palästina vertrieben waren, den allzu frühen Heirathen entgegen gewesen zu sein; denn sie lehrten, es heiße in der heiligen Schrift, in der Ermahnung der Priester vor einem Kriegszuge: „der gebaut, der gepflanzt, der geehelicht"; hier gebe uns die heilige Schrift eine zu befolgende Sitte an die Hand: der Mensch baue erst ein Haus, dann pflanze er einen Weinberg, endlich suche er eine Frau zu werben [16]).

§. 4. Abschließung der Ehe.

In den ältesten Zeiten vor der mosaischen Gesetzgebung, sagt Maimonides [17]), konnte Jemand sogar, wenn er einem Frauenzimmer auf der Straße begegnete, demselben etwas gab, was nur den Werth einer Prutha [18]) hatte, und dabei zu ihm sagte: „durch dieses sollst du meine Frau sein", dasselbe mit sich nach Hause nehmen und es so zu seiner Frau machen [19]). Nach talmudischem Gesetze aber ward verordnet, daß man zur Abschließung der Ehe zwei Zeugen haben müßte. Die Ehe ist nach mosaischem Rechte ein Kauf, מֹהַר (Mohar), der in der asiatischen Welt factisch war, aber nachher in talmudischem Rechte zum Symbol wurde, wie es ja in Rom die coëmtio auch war. Die Ehe konnte nach talmudischem Rechte auf dreifache Weise abgeschlossen werden, nämlich: a) durch Geld (כֶּסֶף) [20]), b) durch Vertrag (שְׁטָר), und c) durch

[15]) Maimonides Hilchoth Ischoth Cap. II. u. III., so wie die dort angeführten Rabbinen; Kethuboth Cap. IV.

[16]) Sotha S. 44.

[17]) Hilchoth Ischoth Cap. I.

[18]) Siehe darüber weiter unten.

[19]) Am Versöhnungsfeste pflegten die jungen Frauenzimmer in weißen Kleidern in den Weingärten von Palästina zu tanzen. Die Jünglinge wählten sich hier ihre Bräute, welche zur Wahl durch die Worte aufforderten: Wähle mich, ich bin tugendhaft! Joma Cap. VIII.

[20]) Durch כֶּסֶף, Geld, ist von den Weisen hinzugefügt worden; die andern beiden Eheverträge sind aber schon durch das mosaische Gesetz bestimmt. Maimonides Hilchoth Ischoth Cap. I., Mischna Kidduschin Cap. I. §. 1.

Beiwohnung (ביאה), indem man der Braut ein gewisses Stück Geld gab. Die Schule des Hillel sowohl, als die des Schamai, bestimmt die Kaufsummen nach römischem Münzfuße; erstere setzt sie auf einen Denar (דינר) oder dessen Werth, die andere aber auf eine Prutha, die nach ihr so viel ist, als der achte Theil eines italischen Asses [21]). Obgleich nun dieser symbolische Kauf in der Mischna bei dem factischen Kaufe der Knechte und anderer Dinge angeführt wird, so verliert er doch seine symbolische Eigenschaft nicht.

Was nun ferner die Abschließung der Ehe durch einen Vertrag anlangt, so bestand er darin, daß man der Braut einen Kaufbrief, שטר, überreichte, worin der Kaufpreis bestimmt ist. Der Vertrag ist also vom Kaufe nur formel, nicht wesentlich, verschieden.

Endlich die Eingehung der Ehe durch Beiwohnung, ביאה, anlangend, so ist diese Art jetzt nicht mehr gebräuchlich, und auch schon deßwegen an und für sich unausführbar, weil zwei Zeugen dazu erforderlich sind. Daher ist sie von den Talmudisten so streng verboten, daß selbst die Geißelstrafe darauf steht: es ließ nämlich Rab denjenigen geißeln, der sich erfrechte, eine Person durch den Beischlaf zu ehelichen [22]). Eigentlich ist dieser nun verpönte usus wiederum ein Kauf oder eine Besitznahme, die man gewöhnlich mit dem usus der Römer vergleicht. Es ergibt sich also hieraus, daß sich die Ehe unter den Juden von den ältesten Zeiten an bis auf uns immer als ein Kauf statuirt hat, welcher auch in den Ehe-Contracten als solcher betrachtet wird und durch den Mantelgriff [23]) seine höchste Bestätigung erhält; daher wird

[21]) אחד משמונה באיסר האיטלקי Mischna Cap. I.

[22]) Jevamoth Cap. LII. Kidduschin Cap. XII. Maimonides Hilchoth Ischoth Cap. III.

[23]) Dieser besteht darin, daß jeder Zeuge seinen Mantel ausbreitet, und beide Contrahenten dessen Zipfel anfassen läßt, um zu bezeugen, daß sie den Contract für gültig halten. Diese Weise dient auch bei Abschließung eines jeden Kaufvertrags zwischen Glaubensgenossen als höchste Betheurung statt des Eidschwurs. Den Mantelgriff leitet man von Ruth Cap. IV. V. 7 her.

auch noch unter den heutigen Juden der Ausdruck Mekabbel Kinjan, d. i.: man hat den Kauf angenommen, anstatt: man hat sich verlobt, gebraucht.

§. 5. Von den Sponsalien.

Der Ehe geht stets bei den Juden eine Verabredung, Verlobung voraus. Diese Sponsalien hatten von den frühesten Zeiten an, bis etwa um 1240 jetziger Zeitrechnung, die Gültigkeit einer wirklichen Ehe, und zogen dem zufolge, wenn sie rückgängig werden sollten, die Nothwendigkeit einer förmlichen Scheidung nach sich; da aber dieses viele Unannehmlichkeiten im Leben veranlaßte, so wurden diese Sponsalien um die erwähnte Zeit von dem Rabbi Gerson [24]) mit Zustimmung vieler andern Rabbinen abgeschafft, oder vielmehr dahin abgeändert, daß die Ceremonieen, wodurch die Sponsalien eine solche bindende Kraft erhielten, erst am Hochzeitstage bei der Copulation vollzogen wurden. Sollte jedoch auch Jemand noch heutiges Tages einem Frauenzimmer in Gegenwart zweier Zeugen unter Aussprechung folgender Formel: „Durch diesen sollst du mir verlobt sein", einen Ring an den Finger stecken, so muß er, wenn er diese nicht heirathen will, sich von ihr scheiden lassen. Zur Zeit der Talmudisten ist dies aber nicht nur mit einem Ringe [der vielleicht in der Folge, wie es bei den Römern der Fall war, als Symbol der Vereinigung [25]) gebräuchlich wurde], sondern auch mit allem, was den Werth einer Prutha hatte, der Fall gewesen [26]). Wenn nun aber auch die Sponsalien nicht jene streng bindende Kraft der alten Zeiten mehr haben, wonach dieselben durch Scheidung aufgelöst werden

---

[24]) Vergl. Eben Haëser S. 4.

[25]) Vergl. Maimonides Hilchoth Ischoth §. 1.

[26]) Weder im alten Testamente noch in der Tradition findet sich eine Spur von dem Gebrauche des Traurings; erst seit einigen Jahrhunderten hat man, theils um der Sache mehr Ordnung zu geben, theils aus mystischen Gründen, den Trauring statt eines jeden früher gebräuchlichen Gegenstandes in Gebrauch gesetzt. (Tekuna Sohar Eben Haëser, Cap. XXVII. §. 1 in der Note.

mußten: so haben sie doch immer noch die Kraft eines Contractes, und heißen deßwegen Knaß Mulcta [27]), weil derjenige Theil, der die Verlobung brechen will, die in den ersten Ehepacten nach Uebereinkunft festzusetzende Strafe zahlen muß. Nachdem der Verlobungs-Vertrag abgeschlossen ist, zerbricht man gewöhnlich eine Ober- oder Untertasse: ein Symbol, daß die Sponsalien eben so wenig wieder aufgelöst werden sollen, als das zerbrochene Gefäß wieder ganz zu werden vermag. Sponsalien nach altem Rechte werde ich hier nicht, sondern bei der Darlegung der Hochzeits-Feierlichkeiten beschreiben, weil sie seit des Rabbi Gerson Zeiten am Tage der Hochzeit erst Statt finden. Die Zeit der Verlobung bis zur Hochzeit ist bei einer Jungfrau gewöhnlich ein Jahr oder zehn Monate, damit sie sich ihren Schmuck anschaffen kann; bei einer Witwe aber nur dreißig Tage [28]).

§. 6. Von den Hochzeits-Ceremonieen.

Ich muß hier natürlicher Weise von den alten Hochzeiten zuerst kurz sprechen, um so das Rabbinische besser anreihen zu können, weil alle Neuerungen doch wieder auf die Bibel zurückgehen. Der Hochzeitstag war gewöhnlich bei einer Jungfrau der Mittwoch, damit der Bräutigam, wenn er seine Braut nicht als Jungfrau befunden, am Donnerstage, als am Gerichtstage, sich darüber beklagen konnte; bei einer Witwe aber war die Hochzeit gewöhnlicher am Donnerstage; auch ist es bei der letztern ganz gleichgültig, an welchem Tage, ausgenommen den Sabbath, dieselbe gehalten wird [29]). So wie es den Christen nicht erlaubt ist, während der Fasten Hochzeit zu halten, eben so dürfen die Juden auch vom 17. des Tammus bis nach dem 9. des Ab,

---

[27]) Auch bei den alten Griechen war es gebräuchlich, bei Verträgen etwas zu zerbrechen. Vergl. Kreuzer's Symbolik. Zweite Auflage. Th. 1, S. 29—33.

[28]) Vgl. Mos. I. u. Esther, so wie Kethuboth Cap. V.

[29]) Mischna Kethuboth Cap. I.

als in der Zeit ihrer Trauer wegen der Zerstörung Jerusalems, keine Hochzeit halten. Es gibt aber auch noch andere Ausnahmen in dieser Hinsicht, die jedoch nicht sehr wichtig sind. Was die Hochzeiten in den alten Tagen selbst anbetrifft, so dauerten sie bei einer Jungfrau sieben, bei einer Witwe drei Tage; am eigentlichen Hochzeitstage begab sich der Bräutigam, geschmückt und gesalbt von einem Freunde, dem Paranymphen, und von mehren Gefährten begleitet, in das Haus der Braut, und führte dieselbe verschleiert in Begleitung ihrer Gespielinnen, unter Gesang und Musik, später auch Fackelträger an der Spitze, in sein oder seines Vaters Haus, wo auf seine Kosten das Hochzeitsmahl nach der oben bestimmten Zeit, je nachdem es eine Jungfrau oder Witwe war, Statt fand. Der Bräutigam erschien dabei bekränzt, und die Braut ebenfalls mit einer hohen goldenen Krone, welche die Gestalt von Mauerzinnen nachahmte, gekrönt. [Die schallende Musik und die Bekränzung des Bräutigams wurde im vespasianischen Kriege von den Juden untersagt [30]), die Bekränzung der Braut aber wurde in dem Kriege des Titus verboten [31])]. Die Krone der Braut mag wohl viel Aehnlichkeit gehabt haben mit derjenigen, welche die Braut bei den Neu-Griechen noch trägt [32]). So geschmückt nun kamen Braut und Bräutigam zu Hause an, wo der Paranymphe die Pflicht hatte, statt des letztern den Wirth zu machen, und zu thun, wie dieser ihm befahl [33]). Die Männer und Frauen speis'ten abgesondert, und hatten besondere Lustbarkeiten, wie wir dieses auch schon im Buche Esther finden. In den frühesten Zeiten fand keine Copulation Statt; — man begnügte sich mit einem bloßen

[30]) Nidda S. 61.

[31]) Mischna Soda Cap. IX.

[32]) Sieh Baron v. Stakelberg über die Trachten und Gebräuche der Neu-Griechen, S. 13; man vergl. auch das erste Kupfer, welches die neugriechische Braut in ihrem völligen Staate, geschmückt mit einer solchen Krone, darstellt.

[33]) Siehe Richter XIV. 10., Joh. III. 29. II. 9.

Segensspruche, wie wir ihn bei der Verehelichung der Rebekka mit dem Isaak finden. Ein Rechtsgelehrter unserer Zeit stritt dieselbe sogar dem talmudischen Rechte ab, und glaubte, daß die neuern Juden solche aus dem canonischen Rechte entlehnt und mit ihren Weisen in Verbindung gebracht hätten [34]); es steht aber jetzt fest, daß der Trauungs-Segen im vierten Jahrhundert durch Rabbi Jehuda (Samuel's Schüler) aufkam [35]). Wir haben schon in §. 2 gesehen, daß die Ehe in ihren äußern Ceremonieen als eine sehr heilige Handlung betrachtet wird, theils weil sie als Wendepunkt des menschlichen Lebens, theils auch weil sie als von Gott selbst im Paradiese gestiftet angesehen wurde. Raschi sagte [36]), daß Dreien vergeben wird, nämlich: dem, der eine Würde erlangt, dem, der Proselyt wird, und dem, der sich verehelicht; daher wird auch bei den Juden von Braut und Bräutigam an demselben Tage vor der Copulation dasselbe Gebet verrichtet, wie am Versöhnungstage, weil in diesem eine Register-Beicht, ויזדי, enthalten ist; auch wenn dieser Tag nicht an einem Neumond oder sonst an einem halben Feiertage fällt, muß das Brautpaar bis nach Vollendung der Copulation fasten. Zwei Tage vor der Hochzeit dürfen die Braut und der Bräutigam schon nicht mehr, aus Furcht, beschrieen zu werden, allein ausgehen. Rabbi Elieser [37]), sagt: „Der Bräutigam ist dem Könige zu vergleichen [38]); denn so wie der König nicht ohne Begleitung ausgeht, so thut's auch der Bräutigam nicht; und wie der König im Ehrengewande gekleidet, so ist's auch der

[34]) Gans, Erbrecht, Th. 1 S. 140.

[35]) Vergl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 374.

[36]) Zu Genes. XXXVI. 3.

[37]) Pirke Cap. XVI.

[38]) In der Barbarei spielte sogar der Bräutigam acht Tage nach der Hochzeit den König, und entschied allerhand kleine Streitigkeiten; seitdem aber der Kaiser von Marocco in der Mitte des 18. Jahrhunderts acht solche Bräutigams-Könige an die Schwänze von Maulesseln binden und zu Tode schleifen ließ, ist diese Sitte abgekommen. Siehe Pierer's encyklopädisches Wörterbuch, 9. Bd. S. 523.

Bräutigam während der sieben Hochzeitstage; und wie der König unter dem Zujauchzen Aller empfangen wird, so wird's auch der Bräutigam während der vorhin bestimmten Hochzeitstage; und wie des Königs Antlitz leuchtet gleich dem Sonnenlichte, so leuchtet auch das des Bräutigams; — denn es heißt [39]): und diese (Sonne) dem Bräutigam gleich tritt sie hervor aus der Kammer." Die Rabbinen sagen: Dreien ist eine Hütung nothwendig, nämlich: dem Kranken, dem Todten und dem Bräutigam.

Bei den jetzigen Juden wird die Braut des Abends vor dem Hochzeitstage von ihren Gespielinnen ins Bad [40]) begleitet, was aber in neuern Zeiten ziemlich abgekommen ist, indem die Braut sich still ins Bad begibt. An demselben Abende schickt auch der Bräutigam der Braut durch einen Rabbinen einen silbernen Gürtel, bei dessen Ueberbringung der Rabbine folgende Worte spricht: „Es sendet Euch Euer Bräutigam einen Gürtel, daß er nach geschehener Copulation Euer sein soll." Die Braut schickt nun durch denselben dem Bräutigam einen andern Gürtel zurück, der dem letztern durch einen Dabeisitzenden angelegt wird; heutiges Tags pflegt dieser Gürtel erst am Hochzeitstage selbst übersendet zu werden, welchen denn auch das Brautpaar den ganzen Tag über trägt. Man könnte dieses auf die so gewöhnliche Gürtel-Auflösung im Morgenlande beziehen; indessen soll der Gürtel einen Leiden-Gürtel (Siflonoth) vorstellen, womit sie bildlich sich umgürten, um die sich ihnen im Leben aufdringenden Bürden gemeinschaftlich zu tragen. Am eigentlichen Hochzeitstage aber werden der Bräutigam am Morgen von zwei Männern und so auch die Braut von zwei Frauen in den Hof der Synagoge geführt [41]), wo dann Beide sich auf

[39]) Psalm XIX. 5.

[40]) Dieses Bad dient nicht, wie mehre christliche Gelehrte irrig behaupten, zur Legitimirung der Jungfrauschaft oder als eine Seelenreinigung, sondern ist ein in der jüdischen Ehe strenges Erforderniß, das monatlich wiederholt werden muß.

[41]) Diese Sitte nennt man, wie mein gelehrter Freund, Herr Fr., be-

Stühle zusammensetzen; hierauf nimmt der Verlobten Vater eine Schüssel mit Weizen, Korn oder Gerste [42]), thut so viel Geld darunter, als er hat und ihm beliebt, und reicht dieses allen Hochzeitsgästen; diese werfen nun sogleich das Brautpaar damit, wozu sie folgende Worte aussprechen: „Seid fruchtbar und mehret euch." Merkwürdig ist noch ein Gebrauch, der zu den Zeiten der Talmudisten Statt fand und unwillkürlich an die alten Adonis-Feste erinnert, deren Ursprung freilich auch echt orientalisch ist; man füllte nämlich Weiden-Körbe mit Erde an, säete am Tage vor der Hochzeit Gerste darein und brachte dieselbe (nachdem man sie durch Wärme hervorgebracht hatte) dem Brautpaare, wobei man ihm sagte: „Seid fruchtbar und mehret euch wie diese hervorsprossende Gerste, welche die frühzeitigste aller Früchte ist." Vor der Copulation wird nun auch das Eingebrachte der Frau, Nedunja, נְדוּנְיָא, das von Neda n herkommt und mit dem lateinischen Donare verwandt ist, abgeliefert [43]). Diese Nedunja ist aber wohl von der Kethuba (Dos) zu unterscheiden; denn diese muß der Frau von dem Manne verschrieben werden, und soll gesetzmäßig jene um ein Drittel vermehren. Ohne Kethuba, donatio propter nuptias, ist keine jüdische Ehe gültig; denn nur durch diese unterscheidet sich eine rechtmäßige Ehefrau von einer Concubine [44]). Die Ehe wird als nichtig betrachtet, wenn die Kethuba klei-

---

richtete, „zu Main führen", weil man im Mittelalter in Frankfurt das Brautpaar an den Main führte und sprach: „Seid fruchtbar und mehret euch wie die Fische"; daher dieser Gebrauch in Süddeutschland; in Polen hingegen herrscht diese Sitte nicht.

[42]) Dies fand auch in Griechenland Statt; siehe Pierer's encyklopädisches Wörterbuch 9. Bd. S. 520. Gemara Babylon Kethuboth S. 8. Aboda Sara S. 8 und die Gloß.

[43]) Vgl. Buxdorf lexicon talmudicum. fol. 1307.

[44]) Sanhedrin S. 40. Auch im attischen Rechte macht die Dos den Unterschied zwischen einer rechtmäßigen Frau und einer Nebenfrau aus; פַּרְנָה sogar, welches ganz das griechische φερνη ist, kommt in der hierosolymitanischen Gemara für Kethuba vor. Siehe Hermanopulos Promtuarium IV. 10, 6.

ner ist, als zweihundert Susim oder fünfzig Sekel [45]). Eine Witwe, Almonah, oder eine geschiedene Frau bekommt immer die Hälfte der Dos einer Jungfrau. Die sponsalia publica, wodurch die Braut eine wahre Aruſa, Verlobte, wird, findet jetzt gewöhnlich bei der Copulation Statt, bei welcher auch, wie sonst bei den Sponsalien, der Bräutigam den Wein genießt, und bei der auch, wie sonst bei jener Feierlichkeit, Gott gepriesen wird, daß er den Israeliten den Incest verboten, und ihnen die Enthaltung von der Braut geboten hat. Mit dieser Verlobung kann man die dritte Art ehelicher Verbindung bei den Römern vergleichen, nämlich: die confarreatio, die schon unter Romulus üblich war, und gewiß von den Hetruskern eingeführt wurde; denn wie diese durch den Pontifex maximus oder den Flamen dialis vollzogen werden muß, so auch die eheliche Verbindung unter den Juden von einem Rabbinen oder dessen Stellvertreter; und wie bei jener zehn Zeugen nothwendig sind, so werden sie auch bei den letzten Formeln der Trauung — bei den so genannten Schiba Berachoth — erfordert; und wie die römischen neuen Eheleute von einem Kuchen (far, farreus panis, farreum libum) kosteten, so kostete sowohl sonst bei der Verlobung, als auch jetzt bei der Trauung das jüdische Brautpaar den Wein, und bei den Schiba Berachoth den Bräutigams-Kuchen; so wie nun in Rom dieser Kuchen, der aus Salz, Wasser und Mehl bestand, und der nebst einem Schafe den Göttern geopfert wurde, so wird bei den Juden der übrige Wein sammt dem Gefäße, nachdem das Brautpaar ihn gekostet hat, zum Zeichen, daß Jerusalem zerstört ist und folglich keine Opfer mehr gebracht werden können, in einen gemalten Stern geworfen [46]). Wie nun bei der confarreatio die Frau Theil nimmt an den heiligen Gebräuchen, namentlich in Bezug auf die Laren und Penaten, so tritt

[45]) Mischna Tr. Kethuboth Cap. V. §. 1.

[46]) Dieses darf auch zum Symbole gedient haben, daß man selbst bei der größten Freude mäßig sein soll. Siehe Berachoth S. 31.

die jüdische Frau dadurch in ihre Frauenrechte, daß sie die ihr als Ehefrau zustehenden häuslichen sacra übernimmt, nämlich: das Gesetz der Niddah, monatliche Reinigungsbäder, das der Challah, Absonderung des Teigs für den Priester (der aber jetzt, da Priesterthum und Tempel aufgehört haben, verbrannt wird), und das der Anzündung der Lichter am Vorabende des Sabbaths [47]). Der Mann ist berechtigt, der Frau den Scheidebrief zu geben, wenn sie die drei Pflichten unterläßt; endlich tritt auch der Mann nach talmudischem so wie nach römischem Rechte bei der confarreatio dotis nomine (kraft der Aussteuer) nach der Verehelichung in den Güterbesitz der Frau, indem er bei dem Vorhandensein von Paraphernal-Gütern deren Nutznießung hat; nur aber mit dem Unterschiede, daß die jüdische Frau, falls ihr Mann noch Brüder hinterläßt, nie Universal-Erbinn des Mannes sein kann (wie dies nach römischem Rechte Statt findet), sollte er auch kinderlos sterben, sondern jetzt nur ihre Nedunja, d. h. ihr Eingebrachtes, so wie ihre Kethuba (ihr Verschriebenes), und ihre Paraphernal-Güter, wovon, wie wir gesehen haben, der Mann nur den usus fructus hat, wieder bekommt [48]). Was nun die Nedunja selbst anbelangt, so wird dieselbe dreißig Tage vor der Hochzeit bei einem angesehenen Manne deponirt; dieser liefert sie vor der Copulation zwar ab, aber nur pro forma; denn dieser Mann nimmt das Geld wieder mit, und behält dasselbe bis einige Tage nach der Hochzeit. Sollte aber der Vater der Braut das versprochene Heirathsgut aus seinem Vermögen nicht aufbringen können, so wird solches bei einem Ober-Rabbinen angegeben, der sodann den Eltern oder den Verwandten der Braut den Befehl ertheilt, zu dem versprochenen Heirathsgute behülflich zu sein; wollen diese sich dazu aber nicht verstehen, so werden sie in den Kirchenbann gethan, der darin besteht,

[47]) Vgl. Mischna Schabbath Cap. II.
[48]) Maimonides Hilchoth Ischoth Cap. XVI.

daß sie weder zu einer Hochzeit, noch zu einer Beschneidung, noch zu den Functionen, die einem israelitischen Gemeindegliede in der Synagoge zustehen, zugelassen werden; wohl zu verstehen, daß dieses nur da Statt findet, wo die Juden sich in ihren innern Angelegenheiten selbst beherrschen, wie es noch vor Kurzem im Großherzogthum Posen war, und vielleicht noch ist. Auch soll die Frau nach strengem Erforderniß, um nicht die Begierlichkeit anderer Männer zu erregen, das eigene Haar verbergen; daher wird dieses vor der Copulation von Frauen zierlich geflochten, und zwar mit einer Schnur aufgebunden (die nach der Trauung aufbewahrt wird, um einst im Tode zur Haarbinde zu dienen); darüber kommt eine Haube, ehemals auch, wie wir schon gesehen, eine Krone, und das Ganze wird mit einem weißen Schleier bedeckt. Nun erscheinen vier Jünglinge und tragen auf vier Stangen einen Baldachin [49]), Chuppa, worunter

[49]) Der Gebrauch des Hochzeits-Baldachins ist schon sehr alt, indem bereits der Talmud Gittin S. 57 davon spricht. Die Juden pflegten nämlich während des zweiten Tempels, wenn ihnen ein Sohn oder eine Tochter geboren wurde, zwei Bäume zu pflanzen; wenn sie nun jene verheiratheten, wurden diese gefällt, um zu Baldachin-Stangen gebraucht zu werden. Als nun einst die Tochter eines römischen Kaisers durch die Stadt Bether fuhr, brach die Deichsel ihres Wagens, und das Gefolge fällte einen solchen Baum, um eine neue daraus zu machen; da fielen die Juden über die Begleitung der Prinzessinn her, welches sie aber schwer büßen mußten, weil dadurch ihre schöne Stadt zerstört wurde. Auch bei den christlichen Trauungs-Ceremonieen wird seit dem 9. Jahrhundert ein velamen coeleste, Baldachin, erwähnt. (Muratori dissertazioni sopra le antichità Ital. diss. X. t. 1. p. 237.) Böttiger glaubt in seiner aldobrandinischen Hochzeit S. 149, daß dieser Gebrauch vielleicht aus Griechenland stamme; aber hier sieht man, daß er aus Palästina stammt: denn sogar in dem letzten Kriege, als Titus Jerusalem belagerte, hat man befohlen, daß die Braut nicht unter dem Baldachin in der Stadt herausgehen sollte; die Rabbinen aber haben es erlaubt. Man vgl. Elias Levita in Thisbi unter dem Worte חופה, Chuppa, auch Gemar. Bab. Sotha cap. I. S. 12. Man darf, wie Rosenmüller zu Psalm XIX. 6., durchaus nicht an Kränze denken, womit der Bräutigam bekränzt war, und wer keine Kammer annehmen will, der kann sich noch eher einen solchen Baldachin denken, wofern man feierliche Hochzeits-Ceremonieen zu Salo-

das Brautpaar sich zur Copulation begibt, und worunter auch die Trauungs-Ceremonie verrichtet wird. Die Ceremonie besteht in verschiedenen Segenssprüchen, wovon wir schon oben einen über den Incest erwähnt haben; der zweite preis't Gott, daß er Adam und Eva aus einem Erdenkloß erschaffen hat; der dritte ist moralischen Inhalts, nämlich: so wie ein Freund mit dem andern einig und fröhlich lebe, so solle es nun auch das neue Ehepaar; der vierte enthält die Bitte, daß Gott die Kinder Israels wiederum erfreuen möge durch die Wiederauferbauung Jerusalems. Nun tritt der Rabbi, in den Gebetmantel gekleidet, vor Braut und Bräutigam und spricht den Segen über sie; dann wird der Heirathscontract, Kethuba genannt, von dem Rabbinen vorgelesen, der folgender Maßen lautet: Am 4. Wochentage den 24. des Monats Kisleb 5492, nach Erschaffung der Welt, nach der wir in der heiligen Stadt N. N. zählen. Es hat Hr. N., Sohn des N., zu dem Fräulein B., Tochter des Hrn. C., gesagt: „Sei meine Gattinn nach dem Rechte Mosis und Israels, so will ich dich bedienen und in Ehren halten, speisen und ernähren nach der Gewohnheit der jüdischen Männer, daß sie ihre Frauen redlich bedienen, speisen und ernähren. Ich will dir auch die Morgengabe deiner Jungfrauschaft" (wenn es eine Witwe ist, schreibt man: die Morgengabe deiner Witwenschaft; ist es eine Geschiedene, so heißt es: deiner Scheidung; ist es eine Chaluze, der von ihres verstorbenen Mannes Bruder die Ehe versagt worden, so schreibt man: deiner Befreiung von der Bruderehe), „nämlich: an Silber hundert Sus, die dir nach Anordnung der Rabbinen zukommen, d. h. zweihundert Sus, die dir nach der Lehre

mo's Zeitalter annehmen will; die Ursache aber, warum gerade ein solcher Thron gebraucht wurde, ist die, weil man sich die Gottheit bei der Trauung gegenwärtig dachte. Es setzten ja auch die ersten Christen das bekannte Monogramm, welches Christum bezeichnete, in ihren Denkmälern zwischen Braut und Bräutigam. Siehe Buonarotti, sopra alcune Vetri Tab. XXVI., Böttiger, aldobrandinische Hochzeit S. 150.

des Gesetzes gehören, dazu auch deine Speise, deine Kleider und deinen Bedarf, und will dir beiwohnen, wie es in der ganzen Welt gebräuchlich ist." Dieses Fräulein [50]), Tochter des Hrn. C., hat auch eingewilligt, seine Ehefrau zu sein; ihre Mitgabe oder das Heirathsgut, so sie aus dem Hause ihres Vaters [51]) mitgebracht hat; sowohl Silbergeld, Gold und Kleinodien, als Kleidung, die man tragen kann, und was zur Wohnung und zum Bette gehört [52]), alles nimmt Hr. N., dieser Bräutigam, an zu hundert [53]) Sekukim (Gulden) Fein-Silber; als eine Zulage will ihr Hr. N., dieser Bräutigam, von dem Seinigen noch hundert Gulden Fein-Silber hinzuthun, so daß die ganze Summe zweihundert Sekukim oder Gulden Fein-Silber betragen soll [54]). Der Bräutigam N. hat ferner gesprochen: „Ich übernehme auf mich und meine Erben nach mir die Gewährleistung für diese Trauungs-Aussteuer und Vermehrungs-Brief, so daß er soll bezahlt werden von meinen besten Gütern und Besitzungen, die ich hienieden habe, die ich bereits erworben und die ich noch künftig erwerben werde, sowohl bewegliche als unbewegliche Güter; diese sollen alle verbürgt und verpfändet sein, daß davon für mich diese Trauungs-Aussteuer und Vermehrungs-Brief bezahlt werde; sollte auch mein Mantel, den ich trage, dazu hergegeben werden müssen, es sei bei meinem Leben oder nach demselben, von heute bis ewig." Die Gewährleistung für diese Trauungs-Aussteuer und Vermehrungs-Brief hat Hr. Bräutigam N.

---

[50]) Wenn es eine Witwe ist, so sagt man: diese Witwe; bei einer Geschiedenen: diese Verstoßene; bei einer, die ihrem Schwager den Schuh gelöst (Chaluze erhalten) hat: diese von der Leviraths-Ehe Befreite.

[51]) Bei einem Waisenkinde schreibt man: aus dem Hause ihrer Familie.

[52]) D. i. Mobilien ꝛc.

[53]) Ist es eine Witwe, oder Geschiedene, oder Chaluze: zu fünfzig.

[54]) Ist es aber eine von den in der Anm. 50 benannten Personen, so schreibt man: Er will ihr von dem Seinigen noch fünfzig Gulden hinzugeben, so daß die ganze Summe hundert Silbergulden beträgt.

auf sich genommen, nach der Gültigkeit und dem Nachdruck aller Obligationen, die unter den Töchtern in Israel gewöhnlich sind, die nach Anordnung unserer Weisen seligen Andenkens gemacht worden, nicht wie ein Schein-Contract oder ein bloßer Entwurf. Das haben wir in Besitz genommen von Hrn. N., diesem Bräutigam, und es dem Fräulein B., Tochter des Hrn. C., übergeben, nach allem, was oben geschrieben und erklärt ist, vermittelst eines Zeugen das tüchtig ist, damit in Besitz zu nehmen. Alles soll bestätigt und bekräftigt werden [55]).

(Schluß folgt.)

Begründung der katholischen Lehre über die sacramentalische Beichte.

(Schluß des im 7. Hefte abgebrochenen Aufsatzes.)

§. 5.

Daß Christus die Mitglieder seiner Kirche verpflichtet habe, sich ihre nach der Taufe begangenen schweren Sünden von der Kirche vergeben zu lassen.

Dieses ist die andere Lehre der h. Schrift, welche für den Beweis der sacramentalischen Beichte in Betracht kommt, und ohne welche die Beichte als eine von Christus unmittelbar herrührende Anstalt aus der h. Schrift nicht zu erweisen ist. Da aber, wie schon zu Anfange bemerkt, das Enthaltensein dieser Lehre in der h. Schrift und die Wahrheit derselben überhaupt angefochten und nicht weniger, ja, noch mehr angefochten wird, als die zu demselben Ende im Vorigen erwiesene Lehre von dem Vorhandensein der Macht

[55]) Um meinen Lesern einen Begriff von jüdischen Contract-Briefen zu geben, da die Bücher, worin solche sich befinden, ziemlich selten sind, und selbst Mendelssohn's Ritualgesetze der Juden (3. Aufl. Berlin 1793, in der Vossi'schen Buchhandlung) unter Christen wenig zu finden sind: so habe ich es für nöthig gefunden, diesen Kethuba-Brief in seinem ganzen Colorit hieher zu setzen.

der Sündenvergebung in der Kirche: so muß auch diese vorab hier bewiesen werden, um den Beweis für die Beichte darauf mit Sicherheit gründen zu können.

Geradezu spricht die h. Schrift obige Pflicht nirgendwo aus. Das Bestehen dieser Pflicht wäre aber offenbar, wenn sich erweisen ließe, daß die Kirche nach Christi Willen ihren Mitgliedern die Sünden nicht bloß solle vergeben können, sondern daß sie auch wirklich allen die Sünden vergeben solle, denen sie zu vergeben sind, oder daß Gott im N. B. nicht mehr unmittelbar, sondern nur durch die Kirche Sünden vergeben wolle. Letzteres hat man unter Anderm durch eine Folgerung aus der Verleihung der Macht der Sündenvergebung an die Kirche darzuthun gesucht. Sollte die Kirche, sagt man, nicht alleinige Vergeberinn der Sünden sein, so würde sie dieselben gar nicht zu vergeben haben. Denn wäre es nicht Nothwendigkeit, sich um Vergebung der Sünden an die Kirche zu wenden, sondern könnte man eben so gut auch ohne sie von Gott unmittelbar Sündenvergebung erhalten, so würde sich Keiner zu diesem Zwecke an die Kirche wenden. Nun konnte Gott ihr aber keine Macht ertheilen wollen, die sie niemals würde in Ausübung bringen können. Die Verleihung dieser Macht ist also der Beweis, daß Gott im N. B. unmittelbar keine Sünden mehr vergeben will und daß sich deßhalb alle, die in Sünden sind, an sie um Nachlassung derselben wenden müssen.

Wäre die Voraussetzung, daß, ohne dazu verpflichtet zu sein, sich Keiner um Vergebung der Sünden an die Kirche wenden würde, richtig, so wäre auf diese Weise die Pflicht, welche hier nachzuweisen, kurz und mit aller Strenge erwiesen. Dies ist es auch, warum ich dieser Folgerung hier zuerst gedenke; denn den Beweis selbst, welchen sie geben soll, kann ich nicht gebrauchen, weil ich jene Voraussetzung für falsch, zum Mindesten für unerweislich halten muß.

Die Sündenvergebung, welche durch die Kirche kommt, gewährt ihrer Natur nach eine größere Beruhigung, als eine,

welche ohne Vermittelung der Kirche von Gott kommt oder, richtiger, von Gott kommend gehofft wird. Die Sündenvergebung letzterer Art wird durch nichts Sinnliches begleitet; der Zeitpunkt ihres Eintrittes bleibt völlig ungewiß, und so wird das zweifelnde Gemüth bei aller Bemühung des Menschen, sich durch wahre Buße der Vergebung würdig oder fähig zu machen, durch nichts zum Stillstande gebracht, und der Mensch bleibt einer wahrhaft folternden Ungewißheit Preis gegeben. Die Sündenvergebung durch die Kirche dagegen wird zum Theile sinnlich wahrgenommen; die Worte der Lossprechung beruhigen das Gemüth und verleihen der Hoffnung, daß auch Gott vergeben habe, oft eine große Lebhaftigkeit und einen hohen Grad von Sicherheit, wenn sie gleich eine vollkommne Sicherheit nicht zu geben vermögen. Denn hier überläßt der Sünder sich, in Absicht, ob wahre Sinnesänderung in ihm sei, gewöhnlich mehr oder weniger dem Urtheile und der Entscheidung des ihn lossprechenden Priesters. Dort ist er ganz und gar seinem eigenen Urtheile überlassen, was gewöhnlich in keinem Punkte mehr schwankt, als in diesem. Daher meine ich, daß ein Sünder, der durch das Bewußtsein seiner Sünden lebhaft beunruhigt wird, daß daher insbesondere die meisten Sterbenden, welche ihren Tod mit Sicherheit vor Augen sehen, die Vergebung ihrer Sünden durch die Kirche suchen würden, wenngleich die Pflicht hierzu gar nicht bestände. Das Unangenehme des Sündenbekenntnisses, welches die Kirche fordert, und das im Allgemeinen zurückschrecken mag, würde ihnen aufgewogen und übertroffen durch die Hoffnung der größern Beruhigung in dieser Weise der Erlassung. Indem ich aber dieses annehmen muß, es wenigstens nicht als unwahr finden kann, muß ich jene Folgerung für unrichtig, mindestens für unerweislich halten, und kann somit auf diese Weise obige Pflicht, sich seine Sünden von der Kirche vergeben zu lassen, nicht beweisen. Ich muß also sehen, ob sich in anderer Weise zeigen lasse, daß Gott im N. B. unmittelbar keine Sünden mehr

vergeben wolle, oder daß die Kirche allen vergeben solle, denen zu vergeben ist, um so die allgemeine Pflicht, die Sünden sich von der Kirche vergeben zu lassen, nachzuweisen.

Hier muß ich mich offenbar zunächst an die Stelle im Evangelium wenden, woraus eben die Macht der Sündenvergebung in der Kirche bewiesen ist, und diese untersuchen, ob sie nicht, nebst der Lehre von der Macht der Sündenvergebung im Allgemeinen, auch noch zu erkennen gebe, welchen Umfang die Ausübung dieser Macht haben solle. Die Stelle war: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. *Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.*" Betrachtet man diese Worte etwas genauer, so, meine ich, dringt es sich auf, daß sie einen Gegensatz bilden über die Gesammtheit der Sünder [in der Kirche] und darüber aussprechen, daß, wer von ihnen (den Aposteln) keine Verzeihung erhalte, auch von Gott keine erhalte, daß, mit andern Worten, die Sünden nur dem erlassen werden, welchem die Kirche sie erläßt. Das „behaltet, *κρατῆτε*", kann hier nichts weiter ausdrücken, als die Negation von „erlasset, *ἀφῆτε*". Die Grundbedeutung von *κρατεῖν* ist nämlich: seine Kraft auf etwas wirken lassen", so daß *κρατεῖν τὰς ἁμαρτίας* heißt: seine Kraft auf die Sünden wirken lassen. Und was kann dieses im Gegensatze von *ἀφιέναι τὰ ἁμαρτίας*, die Sünden wegwerfen — die Sünden verzeihen —, anders bedeuten, als: die Sünden zurück-, fest- oder behalten — die Sünden nicht verzeihen. Denn die Sünde, die Beleidigung eines Andern, wirft man weg, indem man sie verzeihet, und man hält sie zurück, fest oder behält sie, indem man sie nicht verzeihet; durch nichts Anderes. Also sagt der Heiland: Einem jeden, dem ihr die Sünden verzeihet, erlasset, dem sind sie verziehen, erlassen; und einem jeden, dem ihr sie nicht verzeihet, erlasset, dem sind sie nicht verziehen, erlassen.

Daraus folgt, daß jedes Mal dem einzelnen Sünder [in der Kirche] seine Sünden erlassen oder nicht erlassen sind,

daß er davon befreiet oder nicht befreiet ist, je nachdem die Kirche sie ihm erlassen oder nicht erlassen hat. Dieses aber setzt voraus, daß die Kirche allein und neben ihr Keiner Sünden vergibt. Denn vergäbe neben ihr noch ein Anderer Sünden, Gott unmittelbar, so wäre nicht nothwendige Folge, daß dem seine Sünden nicht vergeben seien, dem die Kirche sie nicht vergeben habe. Dies ist offenbar, und der Satz, daß die Kirche allein und ausschließend die Sünden vergebe, ist nicht abzuhalten, oder es muß bewiesen werden, daß aus Jesu Worten nicht folge, dem einzelnen Sünder seien seine Sünden erlassen oder nicht erlassen, je nachdem die Kirche sie ihm erlassen oder nicht erlassen habe. Also Christus müßte nicht sagen: Einem jeden, dem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, und einem jeden, dem ihr sie nicht erlasset, dem sind sie nicht erlassen; oder es müßte dies so viel heißen sollen, als: einem jeden, der euch um Sündenvergebung bittet und dem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben, und einem jeden, der euch um Sündenvergebung bittet und dem ihr die Sünden nicht vergebet, dem sind sie nicht vergeben. — Daß Jesus sage: einem jeden, dem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, und einem jeden, dem ihr sie nicht erlasset, dem sind sie nicht erlassen, das erstlich kann nicht geläugnet werden; man betrachte die Wörter seines Ausspruches. Ob er damit aber das meine, was seine Worte sagen, oder ob er damit etwas Anderes meine, was seine Worte nicht sagen, was sie aber sagen könnten, wenn sie einen Zusatz bekämen, die Frage ist eigentlich lächerlich. Oder ist es nicht lächerlich, zu behaupten: Christus sagt zwar: einem jeden, dem ihr die Sünden nicht werdet erlassen haben, dem sind sie nicht erlassen (nämlich vor Gott); er meint aber: einem jeden, der euch darum bittet, und dem ihr die Sünden dann nicht erlasset, dem sind sie nicht erlassen! Könnte man aus der vorhergehenden Rede Christi oder sonst woher beweisen, daß so sein Gedanke sein müsse, dann gut; aber man kann dieses nicht beweisen; man kann eher im geraden

Gegentheile beweisen, daß sein Gedanke sein müsse, wie er ihn ausspricht; man gibt Jesu Worten einen Zusatz, um ihren Sinn zu verdrehen. Christus sagt: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten", und drückt damit aus, nichts mehr und nichts weniger, daß Vergebung und Nichtvergebung der Sünden reinweg und ausschließlich von ihnen (den Aposteln, der Kirche) abhangen solle, daß sie also die einzigen und alleinigen Richter über die Sünden sein sollen, so daß, dem sie vergeben, vergeben sei, dem sie nicht vergeben, nicht vergeben sei; denn das sagen seine Worte, nichts mehr und nichts weniger. Hiermit ist aber erwiesen, daß Gott im N. B. unmittelbar keine Sünden mehr vergeben wolle, und folglich, daß es für alle, die in Sünden sind, Pflicht und so gewiß Pflicht ist, sich von der Kirche Vergebung der Sünden zu erwirken, als es nothwendig für sie ist, hier auf Erden Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, um im andern Leben zur Anschauung Gottes aufgenommen zu werden.

Dasselbe, meine ich, läßt sich nun auch noch beweisen aus den obiger Stelle vorhergehenden Worten Jesu: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Mit diesen Worten kann Jesus, wenn man sie so allgemein nimmt, wie sie da stehen und wie man sie nehmen muß, so lange keine Beschränkung zu erweisen ist, nichts weniger sagen wollen, als: ihr sollet das Gesandten-Amt, welches ich vom Vater überkommen habe, in meinem Namen auf Erden fortsetzen und weiter führen. Ist das aber der Sinn dieser Worte, so rüstet Jesus seine Apostel hier mit derselben Macht aus, und sendet sie — so weit er noch nicht ausgeführt war — mit demselben Auftrage, als womit er gesandt war vom Vater. Rüstet er sie aber aus mit der Macht und dem Auftrage, womit der Vater ihn gesandt hatte, so rüstet er sie auch aus mit der Macht und dem Auftrage, über der Menschen Sünden zu richten; denn dem Sohne, Christo, war, wie es bei Johannes heißt, vom Vater alles Gericht übertragen. Wie sich also

an Christus, so lange er auf Erden wandelte, Alle, wenn sie es erkannt hätten, um Vergebung der Sünden hätten wenden müssen: so mußten sich nach seinem Hingange Alle wenden an seine Apostel, und diese (und nach ihnen ihre Nachfolger) sind für die Mitglieder der Kirche die einzigen Richter über deren Sünden *).

Dieser Schluß ist für unsere Sache beweisend, wenn Christus den Sinn seiner Worte nicht etwa selbst ausdrücklich beschränkt hat. Dies ist aber so wenig der Fall, daß er vielmehr den Theil des Inhaltes seiner Worte, woran uns hier eben liegt, ausdrücklich hervorhebt und sagt: Nehmet hin den h. Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen u. s. w. — Die Worte, aus welchen ich vorher die in Frage stehende Pflicht für sich bewiesen habe.

Will Einer diesen neuen Beweis für obige Pflicht jedoch nicht gelten lassen, weil die Worte: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", an sich zu dunkel seien, so mag er diesen Beweis als einen neuen immerhin verwerfen. Allein jene dunkel sein sollenden Worte bekommen dann doch, so weit sie hier in Betracht kommen, ihr volles Licht durch den folgenden Ausspruch Jesu: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen u. s. w., und dienen dann, den aus diesem Ausspruche entnommenen Beweis für jene Pflicht zu unterstützen, insbesondere in dem Punkte, daß Christus nicht sagen wolle, diejenigen seien von ihren Sünden nicht entbunden, welche die Apostel oder die Kirche um Sündenvergebung ansprächen und denen sie dann verweigert würde; sondern, daß er sagen wolle, was er sagt: alle, welche in Sünden seien, werden davon nicht entbunden, wenn die Apostel (die Kirche) sie ihnen nicht erließen. Denn wo Jesus seine Apostel vorher schon zu seinen Stellvertretern auf Erden ernannt hatte, da ist es die reinste

*) Die, welche außer der Kirche gesündigt haben und zur Kirche übertreten, erhalten nach anderweitiger Bestimmung Jesu Nachlaß der Sünden durch das Sacrament der Taufe und von Gott unmittelbar.

Willkür, hier den Sinn seiner Rede in einem Auftrage, den sie als seine Stellvertreter von selbst schon hatten, wider den natürlichen Sinn seiner Worte zu beschränken. Uebrigens meine ich nicht, daß jene Worte, auch allein für sich betrachtet, zu dunkel seien, um den ihnen zugelegten Sinn mit Sicherheit darin zu erkennen. Man betrachte jedes einzelne darin vorkommende Wort, und man wird fühlen, daß ihr Sinn dann erst erschöpft ist, wenn man den angegebenen hineinlegt. Allein, wie gesagt, einen neuen Beweis für meinen Zweck verlange ich von ihnen nicht; ich bin zufrieden, wenn man zugibt, was man nicht wird verweigern können, daß sie den erst gegebenen unterstützen.

Allenfalls könnte man die vorbenannte Pflicht nun auch noch in folgender Weise darthun. Es ist gewiß, Gott hat der Kirche die Macht verliehen, Sünden zu vergeben. Sobald dieses gewiß ist, ist es ungewiß, ob man von Gott unmittelbar noch Sündennachlaß erhalten könne. Ist dieses ungewiß, so ist es für das Handeln Pflicht, das Sicherste zu wählen und sich, wenn Einer in Sünden ist, diese von der Kirche vergeben zu lassen. Und der Ursprung dieser Pflicht schreibt sich her von Christus, indem er der Kirche jene Macht gegeben hat, woraus dieses folgt. Der Beweis! Allein wo wir über diese Pflicht jenen deutlichen Ausspruch Christi haben, da bedarf es dieser gesuchten, wiewohl richtigen, Nachweisung derselben nicht mehr.

§. 6.

Die Pflicht, sich von der Kirche seine Sünden vergeben zu lassen, und eben so die Macht der Sündenvergebung in der Kirche sind bis jetzt als in der Kirche bestehend noch bloß bewiesen von der Zeit der Apostel. Um danach die Frage: ob die Beichte von Christus eingesetzt sei, in der Allgemeinheit, welche sie hat, beantworten zu können, muß weiter gezeigt werden, daß beide noch fortwährend in der Kirche vorhanden sind.

In der heiligen Schrift wird hierüber zunächst nichts gelehrt. Wollte man aber deßwegen schon schließen, jene Macht und diese Pflicht, oder was durch die Worte: welchen ihr die Sünden vergebet, denen u. s. w. bestimmt wird, habe mit den Aposteln aufgehört, so müßte man folgerecht auch annehmen, sämmtliche Anordnungen Christi für seine Kirche, die Taufe selbst nicht ausgenommen, haben mit den Aposteln ihre Endschaft erreicht. Von keiner wird ausdrücklich bemerkt, daß sie fortdauernd bleiben solle. Doch macht Niemand diese Annahme, und aus gutem Grunde. Ueberall im N. T. wird die zweite Ankunft Christi und das Ende der Welt als nahe bevorstehend dargestellt *). Wie kann da denn noch darüber gesprochen werden, wie es in künftigen Jahrhunderten in der Kirche solle gehalten werden? Das aber, was hier zu wissen nöthig ist, um zu einer sichern Entscheidung zu gelangen, wird angegeben. Eine Menge von Stellen nämlich zeugen dafür, daß die christliche Heilsanstalt dauern und die Menschen dadurch selig werden sollen bis ans Ende der Welt. Soll aber Christi Kirche überhaupt fortdauern, so soll sie auch die Einrichtung behalten, welche der Stifter ihr

*) Dieses Verfahren der h. Schrift darf nicht als Täuschung angesehen werden. Für die Zeit gibt es einen doppelten Maßstab und man legt einen verschiedenen an, je nachdem man sie von ihrem Anfange oder von ihrem Ende aus übersieht. Das Jahr z. B., welches vor uns liegt, ist jedes Mal von unabsehbarer Länge; das Jahr dagegen, welches eben abgelaufen ist, scheint immer gestern seinen Anfang genommen zu haben (wie denn überhaupt die durchlebten Jahre Tagen gleichen, die noch zu durchlebenden aber unermeßlichen Zeiträumen). Die letztere Vorstellung von der großen Länge der Zeit ist Täuschung. Kein Fluß kommt ihr an Schnelligkeit gleich. Die h. Schrift, wo sie, uns zur Wachsamkeit und zum Fleiße anzuspornen, das Welt-Ende als nahe darstellt, vermeidet diese Täuschung und betrachtet die Zeit vom Ende der Zeit, von dem Welt-Ende aus, von wo aus denn auch uns selbst dereinst alle die Jahrhunderte von unserer Geburt an bis dahin wohl als der Raum von einigen Tagen und Augenblicken erscheinen werden. Uebrigens ist das Welt-Ende für den Einzelnen aus uns in gewissem Sinne auch ja schon da bei seinem Tode. Um so mehr ist die h. Schrift gerechtfertigt, wenn sie es als nahe bevorstehend darstellt. — Vergl. II. Petr. III. 8.

gegeben. Zu ihrer Einrichtung gehört nun aber mit die Anordnung in Betreff der Sündenvergebung. Auch diese soll also nach Christi Willen bis zum Ende der Zeiten in seiner Kirche bleiben.

Dasselbe läßt sich wohl auch noch unmittelbar aus dem Zwecke dieser Anordnung selbst beweisen. Wenn zwar auch dieser Zweck im Besondern, weil sich da viele denken lassen, nicht kann angegeben werden, so läßt er sich doch im Allgemeinen dahin bestimmen, daß er Heiligung der Menschen war, nämlich: Mehre und mit größerem Erfolge aus der Sünde zu ziehen, als es ohne jene Anstalt würde möglich sein. Wollte Christus dazu dieses Mittel zur Zeit der Apostel, so wollte er es dazu gewiß noch viel mehr in späteren Zeiten und Jahrhunderten, wo es, ohne daß die Schuld der Menschen größer geworden, verhältnißmäßig viel Mehren zum Heile sein mußte. Damals nämlich wurden die christlichen Ideen in die Welt erst eingeführt. Eine neue und eben erst aufgenommene sittliche Idee wirket aber, wenn sie anders gleich recht begriffen wird, wie das hier doch der Fall war, viel stärker und gibt der Kraft des Menschen einen viel höheren Aufschwung, als eine bereits alt gewordene, längst erfaßte. Schon wegen dieser natürlich nothwendigen Begeisterung für die christlichen Wahrheiten mußten die Verstöße gegen dieselben zur Zeit der ersten Einführung des Christenthums viel seltener sein, als in spätern Zeiten. Außerdem hatte man in jenen ersten Zeiten die Wundergaben und die Wunder, welche, weil sie sinnlich angeschaut wurden, unmittelbar auch die Gemüther der Menschen von der Uebernatürlichkeit und Wahrheit des christlichen Bekenntnisses überführen und dafür entflammen mußten, statt bei uns die Wirkung derselben erst durch den Verstand gehen muß. Dazu kam, daß, die mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört hatten, den Glauben verkündigten und ihr Zeugniß nicht selten mit ihrem eigenen Blute besiegelten. Welch mächtigen Aufschwung und welches Leben mußte die-

ses alles dem Glauben geben! Hingegen: wo die Apostel und übrigen Augenzeugen der Begebenheiten und Thaten Christi abgetreten waren, wo die Wundergaben seltener wurden und aufhörten, wo auch die mit dem heldenmüthigsten Tode besiegelten Beispiele der Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums nur noch durch die Geschichte früherer Jahrhunderte zu den Menschen redeten, da mußte die Lebhaftigkeit des Glaubens an Christus und seine Lehre, welcher von da an rein das Werk selbstgewählter, anhaltender und darum der Sinnlichkeit lästiger Untersuchung und Betrachtung wurde, abnehmen, mithin seine Wirksamkeit sich vermindern und die Sünde zunehmen. Denn in dem Grade, worin der Glaube an Lebhaftigkeit verliert, d. i., die Erscheinung der Vorstellungen und Ideen von den Gegenständen des Glaubens mit den Gründen, welche ihre Wirklichkeit verbürgen, im Bewußtsein seltener, kürzer, schwächer wird, in demselben Grade muß auch seine Wirksamkeit — der Einfluß seiner Objecte durch das Gefallen, rücksichtlich Mißfallen, welches sie erregen, auf den Willen abnehmen und der Entschluß, ihnen allein oder vor Allem zu leben, absterben. Und weil der Mensch ohne Vorstellungen und ohne Begehren nicht sein kann, so wird, je mehr die Gegenstände des Glaubens aus dem Bewußtsein und dem Gemüthe zurücktreten, desto mehr sein Geist von den Dingen der Erde erfüllt und die Sinnlichkeit davon aufgeregt. Diese Aufregung der Sinnlichkeit gegenüber einem todten Glauben und kraftlosen Wollen des Guten gebiert aber die Sünde. So kann es wohl nicht bezweifelt werden, daß Jahrhunderte nach Christus seine Lehre von seinen Anhängern schlechter befolgt wurde, als in der Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums. Wollte er dennoch für diese Zeit, um Mehre zu retten und zu einer höhern Tugend hinanzuführen, die Vergebung der Sünden durch Menschen, so kann nicht bezweifelt werden, daß er sie viel mehr wollte für jene Zeiten, wo sie verhältnißmäßig so viel Mehren zum Heile war. Wir können deßwegen nicht

zweifeln, daß jene Anordnung auch für uns mit getroffen ist und überhaupt in der Kirche bleiben soll bis ans Ende der Welt.

§. 7.

Läßt sich nun aus der einen oder andern der bis hieher als wahr erwiesenen Lehren — von der in der Kirche vorhandenen Gewalt der Sündenvergebung und von der den Mitgliedern der Kirche auferlegten Pflicht, sich bei der Kirche Vergebung ihrer nach der Taufe begangenen schweren Sünden zu erwerben, — die Beichte, wie sie in der katholischen Kirche besteht, als nothwendig und so als von Christus selbst eingesetzt erkennen?

Aus der Pflicht für die Mitglieder der Kirche, sich ihre in der Kirche begangenen schweren Sünden von der Kirche vergeben zu lassen, geht, wie von selbst einleuchtet, für die Nothwendigkeit der Beichte im Allgemeinen so viel hervor, daß die Christen gehalten sind, ihre Sünden zu beichten, wenn die Kirche die Beichte fordert. Denn da sie von der Kirche Vergebung ihrer Sünden erlangen müssen, so müssen sie sich allem dem unterwerfen, ohne welches die Kirche ihnen die Vergebung nicht will zukommen lassen. Diese Nothwendigkeit genügt uns hier aber nicht; denn um unsere Frage zu beantworten, müssen wir eine Nothwendigkeit der Beichte nachweisen können, welche aus der Veranstaltung Christi in Betreff der Sündenvergebung unmittelbar entspringt, und nicht eine, welche zunächst auch bloß in dem Willen der Kirche ihren Grund haben könnte. Wir müssen folglich die andere Lehre mit in Betracht ziehen und fragen, ob die Kirche, um von ihrer Gewalt der Sündenvergebung Gebrauch machen zu können, und zwar in der Allgemeinheit, als sie nach dem Willen Christi dieses soll, die Beichte fordern müsse.

Es leuchtet ein: die Kirche kann Keinem die Sünden erlassen, ohne daß er sich ihr als Sünder darstellt, d. i.: bekennet, daß er ein Sünder sei. Ohne dieses würde ihr das Subject fehlen, dem sie die Sünden erließe. Aber dies wäre

nur noch ein allgemeines Bekenntniß, und wir fragen nach einem speciellen: ob, ohne ein specielles Sündenbekenntniß zu erhalten, die Kirche Keinem die Sünden erlassen könne; denn das fordert die Kirche, und ohne dieses muß sie ihre Macht, Sünden zu erlassen, nicht ausüben können, wenn die Beichte als eine göttliche Anordnung hervortreten soll.

Daß ein solches Bekenntniß der einzelnen Sünden an sich, um seiner selbst willen, zur Sündenvergebung erforderlich sei, ist nicht abzusehen. Es kann daher nur in der Weise erforderlich sein, daß es ein nothwendiges Mittel wäre, um von dem Dasein eines allgemeinen Erfordernisses auf Seiten des Sünders um der Natur der Sache willen gewiß zu werden, wovon die Kirche gewiß sein müßte, um ihm seine Sünden erlassen zu dürfen, und wovon sie ohne das nicht gewiß werden könnte. Gibt es denn ein solches allgemeines Erforderniß auf Seiten des Sünders, ohne dessen Dasein und Kenntniß von dessen Dasein Sünden überhaupt und von der Kirche nicht erlassen werden können? und ist jenes Sündenbekenntniß angegebener Maßen erforderlich, um von dem Dasein desselben gewiß zu werden?

Ein solches allgemeines Erforderniß, Sündenvergebung zu erlangen, und auch das einzige der Natur der Sache nach, ist vollkommne Sinnesänderung oder eine Gemüthsverfassung, worin Einer erhoben da steht über die Sünde, oder, um diese Gemüthsverfassung selbst anzugeben: worin Einer alle und jede als Sünde von ihm erkannte Sünde verabscheuet und künftighin zu meiden fest entschlossen ist, die von ihm begangenen Sünden insbesondere betrauert und, so viel er kann, wieder einzulösen, d. h.: die sittlich bösen Folgen derselben für sich und Andere nach Möglichkeit einzuhalten und zu zerstören, auch allenfallsiges Unrecht wieder gut zu machen Willens ist, und worin er überdies Gott zugewandt ist in Glauben, Hoffnung und Liebe, also darum auch alle und jede

Sünde verabscheuet, die von ihm begangenen bereuet, und nach Vermögen zu tilgen und sich zu bessern Willens ist. Letzteres: Gott zugewandt zu sein in Glauben, Hoffnung und Liebe, ist für jeden Menschen in jedem Augenblicke Pflicht und bezeichnet eigentlich das Ganze der Pflicht oder der religiösen Stimmung des Gemüthes gegen Gott und der sittlichen Stimmung überhaupt. Diese Stimmung und Richtung des Gemüthes aber ist bei dem, der gesündigt hat, nicht möglich ohne jenes Erstere, muß aber nebst dem Erstern auch in ihm sein, eben weil sie Pflicht und das Gegentheil Sünde ist, und er also in Ermangelung ihrer noch nicht über die Sünde erhoben ist, und jenes Erstere durch sie erst seinen eigentlichen sittlichen Werth bekommt und über die Sünde erhebt, indem sie der Beweggrund ist. Daß das Erhobensein über die Sünde, oder vollkommne Sinnesänderung, wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, aber ein nothwendiges Erforderniß sei, um Sündenvergebung zu erlangen, leuchtet ohne Weiteres von selbst ein. Denn wie sollte Gott Einem vergeben können, d. h. auf seine Sünden nicht mehr sehen und sein Wohlgefallen ihm wieder zuwenden können, wo die bestehende Richtung seines Herzens böse ist? Es müßte dann ja das Heilige das Unheilige nicht mehr abstoßen; der heilige Gott müßte Wohlgefallen haben können an dem unheiligen Menschen, d. i.: Gott selbst müßte unheilig werden können. Oder wäre die Uebertragung seines Wohlgefallens auf einen solchen von Seiten Gottes nicht eine Aussöhnung mit der Unsittlichkeit, eine Billigung derselben? Das Dasein der beschriebenen Gemüthsverfassung ist also ein unerläßliches Erforderniß, eine nothwendige Bedingung aller Sündenvergebung; außer diesem aber weiset die Sache selbst keines mehr an.

Muß denn die Kirche bei Vergebung der Sünden von dem Dasein dieses Erfordernisses gewiß sein?

Wollte die Kirche Sünden vergeben, ohne sich zuvor von dem Dasein dieses Erfordernisses zu versichern, so wäre das

die größte Herabwürdigung ihrer selbst und der Macht, Sünden zu vergeben. Ihrer selbst: denn sie soll richten nach der Wahrheit, und dem die Sünden vergeben, welcher der Vergebung fähig, dem sie aber behalten, welcher der Vergebung nicht fähig ist. So will es Christus, der sagt: „Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Sie aber kümmerte sich um Wahrheit nicht. Der Macht, Sünden zu vergeben: denn wer würde auf ihre Sündenvergebung etwas legen, wäre es bekannt, daß auf Fähigkeit, Sündenerlaß zu erhalten, von ihr nicht geachtet würde! Die Sünden von ihr sich vergeben lassen müßte man freilich: denn Christus hätte dieses geboten; aber man würde diese Vergebung als eine bloße Ceremonie ansehen, und als eine Ceremonie, die im Grunde ohne Sinn und Bedeutung wäre. Und so fern auf ihre Sündenvergebung bei diesem ihrem Verfahren noch etwas gelegt und sie als eine vor Gott geltende angesehen würde, könnte sie oft dazu dienen, Menschen in einer falschen Sicherheit zu bestärken und dadurch um ihr ewiges Heil zu bringen. Das, was Mittel der Tugend ist und, recht gehandhabt, ein so wirksames Mittel werden kann, die Menschen zu erheben, zu wecken und einer falschen Ruhe und Sicherheit zu entreißen, würde herabgewürdigt zu einem Hindernisse der Tugend, zu einem Mittel, die Menschen einzuschläfern. Es ist also höchste Pflicht der Kirche, sich von dem Dasein jenes Erfordernisses bei dem, welchem sie die Sünden erlassen soll, zu versichern.

Bedarf es denn nun für die Kirche, um diese Sicherheit zu erlangen, des speciellen Sündenbekenntnisses? und bedarf es dessen dazu in dem Maße, daß es durch nichts Anderes ersetzt werden kann?

Um darüber zu entscheiden, müssen wir die der Natur der Sache nach erforderliche Gemüthsverfassung betrachten, um zu sehen, wie die Kirche über das Dasein derselben beim Sünder gewiß werde. — Der Sündenvergebung verlangende

Sünder muß alle und jede als Sünde von ihm erkannte Sünde verabscheuen und künftighin zu meiden fest entschlossen sein, muß die von ihm begangenen Sünden insbesondere betrauern und so viel als möglich wieder einzulösen, d. h.: die sittlich bösen Folgen derselben für sich und Andere nach Möglichkeit einzuhalten und zu zerstören, auch allenfallsiges Unrecht wieder gut zu machen Willens sein; und dieses alles aus einem übernatürlichen Beweggrunde: denn er muß überdies Gott wieder zugewandt sein in Glauben, Hoffnung und Liebe.

Wo der Sünder zum Nachdenken kommt über die Häßlichkeit der Sünde vor Gott, über die Folgen seiner Sünden für das andere Leben, über das Verhältniß, worin er sich durch sie gesetzt hat zu Gott, da wird ein Abscheu gegen die Sünde und ein allgemeiner Entschluß, nicht mehr zu sündigen, nicht leicht fehlen. Es erfolgt wohl auch noch leicht im Allgemeinen der Vorsatz, die begangenen Sünden wieder gut zu machen und künftig Gottes Gebote gewissenhaft zu beobachten. Ist dieses aber erst, so meint der Sünder oft eben so leicht aus seinen Sünden nun völlig bekehrt zu sein, auf Gott wieder hoffen und Vergebung der Sünden in Anspruch nehmen zu dürfen. So gibt es die Erfahrung. Aber ist der Sünder bekehrt? Wo die Gefühle nachlassen und schwinden, welche Reue, Entschluß, Vorsatz leicht und schnell hervorriefen, da ist er der vorige Sünder. Und wie könnte es auch anders sein? Ein Entschluß, die Sünde zu meiden und nach Vermögen wieder gut zu machen, welcher ausgeführt und nicht von dem Winde der Gefühle verwehen soll, muß nach Grund und Schwierigkeit wohl erwogen werden und darf nicht allgemein bleiben, sondern muß in der Regel auf eine lange Reihe von Einzelnheiten gehen, die theils nöthig sind, um ihn selbst aufrecht zu erhalten, theils dazu gehören, ihn im Werke auszuführen. Darüber aber eilt der Sünder so leicht hinweg: er bedenkt es so oft gar nicht; oder er be-

zieht seinen Entschluß doch so schwer auf alles, worauf er bezogen werden muß; und noch schwerer fällt es ihm, daß er sich ernstlich prüfe, ob er ihn halten wolle. So ist es in Gemäßheit des Leichtsinnes und der Trägheit der menschlichen Natur als Folge des Uebergewichtes der Sinnlichkeit über die Vernunft, und so gibt es die Erfahrung.

Darf nun die Kirche es dem Sünder sofort glauben, wenn er sagt, daß er sich von seinen Sünden bekehrt habe, und ihm ohne Weiteres die Sünden vergeben, um deren Nachlassung er ansucht? Diese Aussage des Sünders gibt ihr offenbar keine Sicherheit über seine wirkliche Bekehrung oder, wie ich es vorher nannte, über die zur Sündenvergebung erforderliche Gemüthsverfassung. Um diese zu gewinnen, muß sie den Vorsatz des Sünders in Betreff der künftigen Meidung der Sünde sowohl, als in Betreff der Einhaltung ihrer sittlich bösen Folgen und des etwa zugefügten Unrechtes, untersuchen, ob er wohl erwogen, und auf alle die Einzelnheiten gehe, worauf er gehen muß, um ausgeführt zu werden. Diese Untersuchung ist aber nicht möglich, ohne daß ihr die Sünden einzeln und nach ihren Umständen gebeichtet werden. Also, wonach wir fragen, ohne ein specielles Sündenbekenntniß ist keine Sicherheit möglich über das Dasein der zur Erhaltung von Sündenvergebung erforderlichen Gemüthsstimmung! Doch ist die Nothwendigkeit des speciellen Sündenbekenntnisses hiedurch wirklich gefunden? muß nicht von dem, der sich um Sündenvergebung meldet, angenommen werden, daß er sich wirklich bekehrt habe und also die Prüfung seines Vorsatzes und darum dieses Bekenntniß nicht nöthig sei? denn er weiß ja doch, daß ihm ohne Bekehrung die kirchliche Lossprechung nichts nütze. Das weiß er freilich (oder soll es wenigstens wissen); aber es ist eine andere Frage, ob er es auch gehörig zu Herzen nimmt und als Folge der Nachlässigkeit darin nicht bloß selbst meint, in der erforderlichen Gemüthsverfassung zu sein, ohne diese wirklich zu besitzen; denn wie er sich früher die Sünde, de-

ren Erlassung er jetzt begehrt, zu Schulden kommen ließ, so kann er sich jetzt auch zu Schulden kommen lassen, zu meinen, er habe sich ganz bekehrt, wo er sich nur halb bekehrt hat. Das Mißverhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen, hundertfache Erfahrung und des Sünders eigene Sünden, wovon er Verzeihung wünschte, rechtfertigen diesen Verdacht und machen ihn nöthig. — Aber wie, wenn der Sünder denn in Werken beweiset, daß er sich bekehrt habe: dann ist dieser Verdacht doch nicht möglich, und daß er seine Sünden beichte, nicht nöthig? Kein Werk beweiset allgemeine Tugendhaftigkeit, und weil das nicht, so ist kein Werk Beweis der Bekehrung, so lange die Verirrung, wovon die Bekehrung sein soll, nicht speciel bekannt ist. Werke können also wohl nach der Beichte, nicht vor der Beichte beweisen. Die Prüfung des Vorsatzes können sie unnöthig machen, nicht die Beichte, nach deren Ablage erst zur Prüfung des Vorsatzes geschritten werden kann. Die Beichte bleibt also, der Möglichkeit dieses Umstandes ungeachtet, nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch in ihrer Allgemeinheit bestehen. — Ferner ist Eilfertigkeit, womit der Mensch über das, was kein Vergnügen gewährt, sondern vielmehr das gerade Gegentheil verursacht, hinwegzugehen geneigt ist, nicht der einzige Grund, weßwegen die Kirche den sittlichen Zustand des Sünders, welcher Sündenvergebung begehrt, untersuchen muß: die Heilmittel für die Sünden sind nach der Verschiedenheit der Sünden so verschieden und mannigfaltig, daß der bei Weitem größeren Mehrzahl der Menschen darin keine vollständige oder fast gar keine Kenntniß zugetraut werden kann. Die Kirche muß dem Sünder die für ihn dienlichen und nöthigen Mittel also angeben, alsdann hören, ob er sie anwenden will, und danach entscheiden, ob Besserung ihm Ernst und ein geänderter Sinn da ist. Wie soll sie ihm diese aber angeben, ohne seine Sünden zu kennen, und wie sie kennen, ohne daß sie ihr gebeichtet werden? Aus diesem Grunde brauchte die Kirche die Beichte, wie es

scheint, gerade nicht von Allen zu fordern: Mancher könnte ihr als in diesem Stücke hinlänglich erfahren bekannt sein; und doch müßte sie, wenn man es näher betrachtet, selbst noch dieses Grundes wegen die Beichte auch von einem Solchen und also von Allen fordern und dürfte sie ihm nicht schenken, zwar nicht der Bekehrung wegen, aber um kein Aergerniß zu geben: indem nämlich viele Andere aus gleichem Grunde, aus dem Grunde hinlänglicher eigener Erfahrenheit, die Beichte ebenfalls würden erlassen haben wollen, und dann, weil die Kirche sie ihnen aus Mangel an Gewißheit hiervon, oder wegen Ueberzeugung von der Falschheit des Vorgebens, nicht erlassen könnte, sie dieselbe zum Nachtheile ihrer sittlichen Ausbildung verschieben, oder wohl gar zu ihrem ewigen Verderben ganz auslassen und von der Kirche keine Sündennachlassung erhalten würden.

Um zweier Gründe willen also darf die Kirche mit des um Vergebung bittenden Sünders Erklärung, daß er sich gebessert habe, noch nicht zufrieden sein, sondern muß dieses Vorgeben selbst näher untersuchen, bevor sie ihm vergibt: wegen des Leichtsinnes — oder wie ich es anders nennen soll —, der in der menschlichen Natur liegt, und wegen der Unwissenheit der meisten Menschen in Sache einer durchgreifenden Bekehrung. So fanden wir es, und so stimmt es mit den Worten Christi: „Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Denn sollte des Sünders allgemeine Erklärung über gewirkte Buße schon allein genügen, ihn für bekehrt zu halten, dann würde Christus nicht gesagt haben: „Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten"; sondern etwa: Welche euch um Sündenvergebung bitten, denen vergebet sie ꝛc. Christus will (seine Worte lassen dies nicht verkennen), die Apostel und deren Nachfolger und Gehülfen sollen selbst prüfen und entscheiden, ob Einer der Vergebung würdig oder fähig sei, und nach diesem Urtheile vergeben oder nicht vergeben. Die Mög-

lichkeit dieser Prüfung ist aber bedingt durch die Beichte, durch das specielle Sündenbekenntniß, und ohne dieses Bekenntniß unmöglich; darum ist die Beichte mit Nothwendigkeit anzunehmen als von Christus selbst gewollt und eingesetzt und als im strengsten Sinne des Wortes *juris divini* *).

Anmerkung. Die Einsetzung der Beichte von Christus selbst hat sich in Vorstehendem so klar herausgestellt, daß es nicht nur unnöthig, sondern auch verkehrt wäre, hier noch nach einer weitern Bedeutung des Ausdruckes von jus divinum fragen zu wollen. Denn läßt es sich selbst aus der h. Schrift erweisen, daß Christus selbst die Beichte gewollt und eingesetzt habe, so ist kein Zweifel, daß auch das Concilium von Trient dieses, wo es sagt: si quis negaverit confessionem sacramentalem institutam... esse jure divino;... anathema sit, als Dogma ausspreche. Denn der Can. VI. Sess. XIV. de Poenit. Sacram., woraus diese Worte entnommen sind, läßt sich ganz ungezwungen nur in diesem Sinne erklären, und die Capitel derselben Sitzung, welche freilich — wie alle Capitel des Concils — kein untrügliches, aber doch ein großes Ansehen haben, lehren dieses mit dürren Worten.

§. 8.

II. Die Beichte ist Bedingung für den Empfang des Sacramentes der Buße, vor dessen Ausspender sie abgelegt werden muß, und ist deßwegen

III. Pflicht für jeden, der nach der Taufe schwer gesündigt hat, und erstreckt sich als solche auf alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden.

Beides ist hier nicht mehr zu beweisen: es ist der Inhalt des im Vorigen Bewiesenen, daß die Beichte göttlicher Einsetzung sei. Es sind hierüber aber zur nähern Erläuterung noch einige Anmerkungen zu machen, die hier, wo bewiesen ist, daß Christus die Beichte eingesetzt, erst ihren Platz haben.

*) Wäre die Beichte bloß aus der durchgängigen Unfähigkeit der Beichtenden in der Fassung eines vollkommnen Entschlusses in Absicht auf künftige Meidung und auf mögliche Tilgung mancher Sünden abzuleiten, so wäre ihre Nothwendigkeit in dem Umfange, als die Kirche sie lehrt, ohne die allgemeine Verpflichtung, sich die Sünden von der Kirche vergeben zu lassen, nicht zu erweisen. Jenes meinte ich Anfangs, wie das der vorhergehende, des Druckes wegen nicht mehr abzuändernde Beweis dieser Pflicht zu erkennen gibt.

1) Die Beichte ist Bedingung für den Empfang des Sacramentes der Buße. Dies ist sie im Allgemeinen. In einem besonderen Falle, wo Einem die Beichte physisch unmöglich wäre, könnte dieser auch ohne Beichte dieses Sacrament empfangen, und der Priester dürfte es ihm ertheilen, wenn er von dem Willen des Pönitenten, zu beichten, und dessen anderweitiger Disposition für den Empfang des Sacramentes so weit überzeugt wäre, als dieses ohne Statt gehabte Beichte des Pönitenten möglich ist.

2) Die Privat- oder so genannte Ohrenbeichte ist zum Empfange des Sacramentes der Buße hinlänglich, und es ist dazu nach der Einsetzung Christi keine öffentliche erforderlich. Dieses lehrt die katholische Kirche, und die Richtigkeit dieser Lehre geht hervor aus dem Zweck der Beichte: den Priester in den Stand zu setzen, über vorhandene Bekehrung des beichtenden Sünders urtheilen zu können.

3) Die Beichte ist für den, der in Sünden ist, objectiv genommen, so sehr Pflicht, daß er ohne den aufrichtigen Willen, zu beichten, zur Erlangung der Sündenvergebung nicht disponirt ist. Dieser Wille gehört aber mit zu dieser Disposition durch positive Veranstaltung Gottes, nicht durch die Natur der Sache.

4) Die Beichte erstreckt sich als Pflicht auf alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, nicht auf die leichten. Die leichten Sünden können gebeichtet werden, und es ist rathsam, sie zu beichten und sich durch das Sacrament der Buße vergeben zu lassen, nicht nothwendig. So ist es Lehre der Kirche und so gibt es die Natur der Sache. Denn wenn auch der Gerechte sieben Mal in Einem Tage fällt, wie wäre es dann möglich, alle diese Sünden zu beichten? Die Worte: „Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten," sind folglich nur von schweren Sünden zu verstehen, wiewohl die Kirche, weil sie schwere Sünden vergibt, gewiß auch leichte zu vergeben die Macht hat.

Recensionen.

Praktische Rhetorik. Ein Handbuch für Schulen, Gymnasien und zum gründlichen Selbstunterricht. Von D. Heinr. Aug. Kerndörffer. Leipzig 1834, Wilhelm Laufer.

Darstellung der Redekunst in Rücksicht auf den Grad der Vollendung, welchen der menschliche Geist im Gebiete der Kunst und Wissenschaft gegenwärtig errungen hat, — also eine zeitgemäße Vollendung der Rhetorik — ist die Aufgabe, welche sich der Verfasser gestellt hat. Die Quelle aller Sprache ist der menschliche Geist, eine psychologische Grundlage mithin unentbehrlich. Damit beginnt auch unser Werk. Leider ist die gegebene Entwickelung und Beschreibung der Seele und der Seelenvermögen weder scharf, noch deutlich und populär, noch überall der Wahrheit gemäß. So ist nach S. 1 §. 1 Geist jenes unbekannte, feinste und subtilste Etwas, wodurch die sichtbare und fühlbare gröbere Materie in Bewegung gesetzt wird; nach §. 8 aber dasjenige Seelenvermögen, welches in dem Erkenntnißvermögen des Menschen vorwaltet und ihn durch die Fertigkeit in nichtsinnlichen Begriffen und allgemeinen Urtheilen und deren lebhaften (soll heißen: lebhaftem ꝛc.), deutlichen und schönen Ausdrucke von der Thierwelt unterscheidet. Obige Definition ist so allgemein, daß sie nichts sagt, als: der Geist ist das Bewegende für die Materie, obwohl nur selbst die feinste und — wie pleonastisch hinzugesetzt ist — die subtilste Materie. Allerdings spricht es der Verfasser nicht unumwunden aus, daß der Geist Materie sei; aber indem er ihn das feinste Etwas nennt, gibt er ihm materialistische Prädicate, und er bestätigt den Leser

in dieser materiellen Ansicht, indem er den beherrschten Theil des Menschen einen fühlbar gröberen nennt. In der zweiten gegebenen Erklärung bemüht sich der Verfasser umsonst, das, was er Geist nennt, von dem bloßen Erkenntnißvermögen zu unterscheiden; dabei wird er ihm Eins mit der Vernunft, nur daß die letztere noch mit der Gabe, schön und deutlich sich auszudrücken, versetzt sein muß, um Geist zu heißen. Herr K. hat wahrscheinlich an das französische esprit gedacht, obschon auch dieses allerdings glatte und vielseitige Wort nicht erschöpfend erklärt. — Wenn es im zweiten Paragraphen heißt: „Das erstgenannte Seelenvermögen, das Vorstellungsvermögen, ist die Empfänglichkeit des Menschen für gewisse Eindrücke, und ihre Wirksamkeit auf sie" (der Empfänglichkeit auf die Eindrücke, — oder der Eindrücke auf die Empfänglichkeit, — oder der Menschen auf die Empfänglichkeit, oder der Empfänglichkeit auf die Menschen? — oder der Menschen auf die Eindrücke oder der Eindrücke auf die Menschen? — welcher von den sechs Fällen soll gelten? das nenne ich nicht Zweideutigkeit, sondern Sechsdeutigkeit) „und die Bearbeitung dieser Eindrücke", — so wird der Leser kaum wissen, der unbefangene nämlich, von welcher Art von Empfänglichkeit die Rede sei, ob von körperlicher oder geistiger oder von beiden, und seine Verwirrung wird steigen, wenn er im dritten Paragraphen lies't: „die Fähigkeit, durch äußere Dinge afficirt oder gerührt zu werden, sei der äußere Sinn." Referent könnte die Beispiele der Unschärfe und Unklarheit fast zahllos häufen, denn sie bieten sich ungesucht dar. Schon zu Ende desselben zweiten Paragraphen lies't man: „In so fern der Mensch sich etwas bewußt ist, wird es geistig genannt." Es mag gelten! — Aber nun heißt es weiter: „Indem hierbei in ihm etwas vorausgesetzt wird, was sowohl selbst Vorstellungskraft, als auch Vorstellungen hat, wird es Seele, Geist, Gemüth genannt." Oben ist das „es" das Vorgestellte, das Object, hier das Vorstellende selber. Müssen nicht also solche Erörterungen zur Verwechselung des Verschiedenartigsten füh-

ren? So bildet nach §. 4 der Einleitung der Verstand Begriffe wie Urtheile; im dritten Capitel aber wird die Urtheilskraft von dem Verstande getrennt. Empfindung besteht nicht in dem Vermögen, sich etwas vorzustellen; sie wäre ja dann Vorstellungsvermögen. Mit dem Worte Empfindung bezeichnen wir nichts weiter, als den Eindruck, welchen eine Affection des Sinnes auf uns macht. — Wenn das Schöne ein Ideal ist, wie der Hr. Verf. S. 17 erklärt, so ist es ein Erzeugniß der Vernunft, und seine Betrachtung kommt hier zu früh. Mit der mangelhaften Erklärung, die an den Schönheitssinn appellirt, will ich nicht einmal rechten, denn sie ist in der That nicht leicht; wenn aber der Verf. Gedächtniß und Phantasie in einander wirft, schreibend: „Der Vorzug des Gedächtnisses, empfangene Bilder und Vorstellungen mittelst einer eigenen freien innern Thätigkeit in sich zu erneuern, zu vervielfältigen und neue Bilder und Vorstellungen zu erzeugen, beruhet auf der Beschaffenheit der Phantasie und deren Cultur", — so kann er der entschiedensten Mißbilligung nicht entgehen. So wenig es einen Geschmack ohne Urtheile, ohne Ideale geben kann, eben so wenig war Seite 3 der Ort, ihn abzuhandeln. Kein Wunder also, wenn wir von Herrn Kerndörffer nicht erfahren, was Geschmack sei. Mit dem Verstande und der Urtheilskraft könnte man noch ziemlich zufrieden sein; Schade nur, daß der Abschnitt von der Vernunft nicht recht zur Vernunft gekommen ist. Auf den Witz wollen wir gutmüthig verzichten. Wichtiger ist es, den genialen Kopf zu retten vor der Verkümmerung und Verunglimpfung, die er durch Herrn Kerndörffer erfährt. „Unter den sämmtlichen Gaben und ursprünglichen Anlagen," heißt es Cap. 5 §. 1, „welche der Mensch der Gunst der Natur verdankt, behauptet das Genie den obersten Rang"; — gleich als wenn das Genie eine Geistesgabe neben den andern wäre, wie etwa die Einbildungskraft getrennt von den übrigen Vermögen der Seele gedacht werden kann. Dem ist aber nicht also, sondern Genie finden wir eben da, wo alle Gaben des

Geistes von der Vernunft abwärts in höchster Vollendung da stehen. Ich empfehle statt alles Beredens Jean Paul's Vorschule. Da heißt es: „Im Genius stehen alle Kräfte auf einmal in Blüthe; und die Phantasie ist darin nicht die Blume, sondern die Blumengöttinn, welche die zusammenstäubenden Blumenkelche für neue Mischungen ordnet, gleichsam die Kraft voll Kräfte u. s. w." — Kerndörffer macht durch seine Definition die schönste Himmelsgabe zu einem unerklärbaren Etwas; er zerläßt sein Erklärungs-Object in Nichts und hofft so den Knoten aufgelöst zu haben. Interessant ist auch die Meinung §. 2: „Das Genie wird angeboren und unterscheidet sich eben dadurch von dem Talente, daß dieses jene Naturgabe voraussetzt und muß erworben werden; indem es sich auf gewisse zu erlangende Kunstfertigkeiten bezieht"; — da wäre ja jedes Talent ein Genie, oder vielmehr ein Mißbrauch des Genius zur Handhabung irgend einer Kunstfertigkeit; und gibt es nicht auch Talente für die Wissenschaften? und bedürfen diese alle einer Kunstfertigkeit? Der Unterschied zwischen Talent und Genie ist dieser: Jenes zeigt sich bei vorzüglicher Stärke einzelner Seelenkräfte, dieses bei der höchsten aller. Das Talent setzt sich also eben so selber voraus, wie das Genie. Erschöpft habe ich damit die Begriffe freilich nicht; allein hier ist auch nicht der Ort dazu.

So viel vom psychologischen Inhalt des Buches im Einzelnen. Was den rhetorischen betrifft, so glaube ich nicht, daß die Gewißheit der Gedanken da Berücksichtigung verdient, wo von der bloßen Form der Sprachdarstellung die Rede ist. Wenn überdies der Verfasser eine Scheingewißheit für genügend hält, ja, Regeln gibt, sie zu erreichen, und sie empfiehlt, so tritt er in den Dienst der Sophisten und enthüllt eine sehr falsche Ansicht von dem, was man in der Rhetorik unter Ueberredung versteht. Will der Redner zu der Ueberzeugung, die er erstrebte, nun auch noch die Ueberredung hinzufügen, so wendet er sich an das Herz, den moralischen Sinn

u. s. w.; aber er wird erröthen, durch Trugschlüsse zum Ziel zu kommen. Unter den angeführten Archaismen lasse ich mir „Strauß" (Kampf), „Mahl" (Mahlzeit) nicht nehmen, und auch Provinzialismen wie „Flur (Hausflur), „Knorren", „Trätscherei" und „Schnickschnack" sind am rechten Orte von ergreifender Wirkung. Das Wort „Definition" kann man recht gut durch „Erklärung" übersetzen, obschon das Wort an sich nicht zu verwerfen ist; aber das Wort Pendel ist nicht deutsch, wie der Verfasser will, wenn auch längst eingebürgert, und „Kunstfleiß" erschöpft nicht das Wort „Industrie"; man denke nur an die Industrie-Ritter und übersetze sie. Auch Neologismen möge der Lustspieldichter brauchen; deßhalb wollen wir auch diese nicht ganz ausmerzen, sondern uns an der komischen Wirkung ergötzen, die es machen würde, wenn ein deutschthümelnder Antiquar ausriefe: Theure Landsgenossen, schwache Nachkinder (Nachkommen) Herrmann's u. s. w.

Im Ganzen kann auch der rhetorische Gehalt dem Vorwurfe der Unbestimmtheit und Flachheit nicht entgehen. Der Verfasser aber verkümmert fast überall seine Definitionen durch leeren Ausputz und breites Bereden. Was soll z. B. in der Erklärung der Sprache (S. 6) das Epitheton „hoch"? — Hier war es nimmermehr an der Zeit, auf die Erhabenheit der Sprache aufmerksam zu machen, sondern lediglich zu sagen, was Sprache sei. Kann ferner unter dem Innern des Menschen hier etwas Anderes verstanden werden, als das geistige Wesen? — und wissen wir nicht schon aus dem Vorhergehenden, daß darin auch die Vernunft wohnt? warum wird es hier noch einmal gesagt? — Was sollen endlich die Superlative „am bestimmtesten und deutlichsten", da an eine Vergleichung mit andern Mitteln der Enthüllung unseres Geistes hier gar nicht gedacht werden kann? Auch was „Stimme" sei, wird uns im folgenden Paragraphen sehr wortreich erläutert. „Die Stimme", heißt es, „bezeichnet denjenigen Schall, welchen lebendige Geschöpfe durch die Luftröhre bilden, wenn der Athem, indem er sich aus den Lungen her-

auf, durch die Stimmritze des Kehlkopfs hindurch drängt, durch eine Erschütterung der Luft lautbar, und durch die Bewegung der Lippen, der Zunge, des Gaumensegels und der übrigen Sprachwerkzeuge hervorgebracht wurde." Der schon lautbare Athem wird also noch einmal durch Zunge, Gaumensegel, Lippen als Stimme hervorgebracht? Wer weiß nicht, daß die letzteren die Stimme nur modificiren!

Doch genug! Möge in Zukunft der Herr Verfasser seine eigenen Lehren berücksichtigen und wohl bedenken, was er S. 9 sagt, daß die Rhetorik eine systematische Entwickelung der Grundsätze des Redens sein soll. Leider hat er diese Regel nicht befolgt; denn warum Sprachrichtigkeit, Sprachreinheit, Wahrheit und Schönheit Elemente der Sprachdarstellung sein sollen, tritt dem Leser nicht mit Nothwendigkeit entgegen. Daß alle diese Eigenschaften in den Ansprüchen unserer geistigen Kräfte an ihren Abdruck, die Sprache, begründet sind, hat der Verfasser nicht gezeigt, und doch ist dies unerläßlich, soll die psychologische Einleitung zur Rhetorik nicht ein bloßer Mantel sein, womit man die Mängel des unsymmetrischen rhetorischen Körpers verdeckt, aber nicht ausfüllt und zu einem organischen Ganzen umschafft. Die Sprache ist ein Resultat des ganzen innern Lebens; sie ist die im Haupte des Zeus erzeugte, aus ihm geborene Minerva; statt also die Anwendung der geistigen Vermögen, wie es der Verfasser gethan, von dem Wesen der Redekunst abhängig zu machen, mußte er umgekehrt die Rhetorik in dem Wesen des menschlichen Geistes wurzeln lassen. Er mußte folgerecht und bündig von der einfachsten Art des Geistes, sich zu offenbaren, zu den tiefer liegenden und höheren aufsteigen und so zu der höchsten, der Vernunft, und der in ihr ruhenden Idee sich erheben. Je consequenter, strenger und scheinbar unpopulärer die Methode, desto begreiflicher wäre die Darstellung geworden. — Aus der psychologischen Untersuchung hätte sich dann dem Verfasser die Scheidung aller Sprachdarstellungen in drei Hauptklassen, die der Prosa, der

Beredsamkeit und der Poesie, wie von selber ergeben. Natürlich hätte aber nun das allen Schreibarten Gemeinschaftliche zuerst abgehandelt werden müssen; ich meine den Abschnitt über Sprachreinigkeit, Wohlklang u. s. w., und der Verfasser hätte sich sehr hüten müssen, zuerst (p. 53) von der Sprachrichtigkeit, die übrigens äußerst dürftig abgefertigt ist, und dann erst (p. 76), nachdem bereits der Wohlklang des Breiteren besprochen worden, von dem (sic?) Syntax zu reden, gleich als könnte die Sprachrichtigkeit bestehen ohne die Syntax, die hier nur erwähnt scheint, um den Weg zu den drei Schreibarten zu bahnen, obschon diese wieder nicht in der Wortfügung sich unterscheiden, sondern höchstens nur im Satzbau. — Auch hat der Verfasser die im Eingange des Buches vag angedeutete Eintheilung in die drei Schreibarten der Prosa, der Beredsamkeit und der Poesie hier ganz fallen lassen und dagegen eine Zersplitterung der Prosa in historische, philosophische, rhetorische und imaginative beliebt! — Der Geschäfts- und Briefstil ist nicht mit in die Eintheilung hinein gekommen, sondern er schleppt in einem Anhange pedantisch und schwerfällig, wie er ist, sich mühsam und unter häufigen Bücklingen nach. Praktisch ist es, denke ich, und natürlich zugleich, die gesammte Prosa zu zerfällen in Geschäfts- und Briefstil, in didaktische, historische und rhetorische Prosa. Es ist aber zu sagen, daß der Brief die spanischen Stiefeln des Geschäftsganges, woraus er ja erwachsen ist, gar bald abwirft, ja, sogar aufhört, chapeau bas zu gehen, und sich nun bald erzählend, bald lehrend, bald dichtend um Alles kümmert. — Man darf aber nicht zugeben, daß von der historischen Prosa die Darstellung der Subjectivität des Darstellers ausgeschlossen sei, und sie sich bloß auf Objectivität beschränke, weil man sonst für unzählige historische Werke, und zwar für die besten, wie Tacitus, kein Fach hätte. Theilt nicht der Verfasser selbst wieder mehr kräftig als scharf die historische Prosa in „streng energisch-historische" und „weniger streng-historische", um für subjectivirende Dar-

stellungen, wie die schiller'schen sind, ein Eintheilungsfach zu gewinnen? Ferner ist die didaktische Prosa als Genus anzunehmen, nicht die philosophische; denn es wird Vieles gelehrt, was nicht philosophisch ist. Die redneriſche Prosa gehört dem Redner. Man sieht deßhalb nicht ein, warum der Verfasser die redneriſche Prosa besonders abhandelt und mit Beispielen ausrüstet, während erst fünfzig Seiten später, nach dem ermüdenden Gange über Geschäfte und Briefe hinweg, von der Rede gehandelt wird. Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser gründlicher und vollständiger auf Regeln für die Erfindung des Stoffs und für die Disposition der Reden sich eingelassen und sie durch Beispiele vor die Augen gestellt hätte. Die imaginative Prosa endlich ist eben die poetiſche und gehört nach dem psychologiſchen Principe, dem ja auch der Verfasser huldigt, zu der Sprache der Poesie, weil sie nimmermehr prosaisch sein darf.

So leistet denn das vorliegende Werk weder dem Inhalte noch der Form nach Ausgezeichnetes, um nicht zu sagen: Genügendes. Zum Selbstunterricht möchte ich es nicht empfehlen, obschon es von einem geschickten Lehrer nicht ohne Nutzen für die Schüler gehandhabt werden könnte. Allein wir haben bessere. K . . . .

Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholiſchen Universität. Recensirt von J. J. Rosenbaum in Trier.

(Fortsetzung.)

Erster Haupttheil. Nöthige Vorbereitungen zur Aufsuchung der vollkommensten Religion.

Erstes Hauptstück. Von dem Begriffe der Religion; von den verschiedenen Arten derselben, und vom den pflichtmäßigen Verhalten gegen sie.

Mit Uebergehung der §§. 9 bis 19, die übrigens manches Seltsame, und zudem manches, wenn auch nicht schlechthin Falsche, doch Ungenaue und Mangelhafte (über Wahrheit, über die Fähigkeit des Menschen, Wahrheiten zu erkennen, über den Einfluß vieler Lehren und Meinungen auf die Tugend und Glückseligkeit des Menschen) enthalten, wenden wir uns gleich zu den §§. 20 und 21, worin der Verfasser seinen Begriff von Religion aufstellt und denselben zu rechtfertigen sucht.

„Unter der Religion, wenn ich dieses Wort in seinem subjectiven Sinne nehmen soll, verstehe ich den Inbegriff aller derjenigen Meinungen *) eines Menschen, die religiös sind, oder ausführlicher: den Inbegriff aller derjenigen Meinungen eines Menschen, die einen entweder wohlthätigen oder nachtheiligen Einfluß auf seine Tugend oder auf seine Glückseligkeit äußern, und zugleich so beschaffen sind, daß eine eigene Versuchung da war, sich ohne gehörigen Grund entweder für oder wider sie zu bestimmen **); unter der Religion im objectiven Sinne aber (verstehe ich) einen Inbe-

) Das Wort Meinung nimmt der Verfasser nach §. 16 in seiner weitesten Bedeutung, „so daß es jeden Satz, den Jemand als wahr annimmt, jedes Urtheil also, das man fällt, bezeichnet, gleichviel, ob dieses Urtheil an sich wahr oder nicht wahr sei, und gleichviel auch, mit welchem Grade der Zuversicht er dasselbe fälle."

**) Was der Verfasser hierunter verstehe, erhellt am besten aus §. 18, wo er sich durch ein Beispiel erklärt. „So fühlen wir uns, wenn wir etwas Böses gethan haben, nicht nur versucht, uns zu überreden, daß es nichts so gar Strafwürdiges sei, sondern wir bereden uns wirklich nur allzu oft von dieser Meinung." Man sieht aus diesem Beispiele, daß das „ohne hierzu gehörig berechtigt zu sein" sich nur auf die Versuchung, das Böse für nicht besonders strafwürdig, und das Gute für nicht so streng verbindlich zu halten, beziehen könne. In weiterer Ausdehnung genommen, würde die Behauptung des Verf. offenbar falsch sein. Der sittlich gute Mensch z. B. fühlt sich gewiß versucht, das, was Gott ihm durch seine Vernunft oder durch unmittelbare Offenbarung zur Pflicht macht, anzunehmen und zu befolgen; ist er aber hierzu nicht gehörig berechtigt? Nicht nur vollkommen berechtigt, sondern sogar (moralisch) genöthigt. Man vergl. hierüber Hermes, philos. Einl. §. 39. Num. 1.

griff religiöser Sätze, von denen man sich denkt, daß sie die Religion eines Menschen sein könnten."

Es ist klar, daß dieser Begriff von Religion weiter ist, als der gewöhnliche. Denn unter Religion im gewöhnlichen Sinne, d. h. im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches, versteht man nur die Uebung alles dessen, was die Menschen sich gegen Gott zur Pflicht rechnen, oder was sie doch als etwas ihm Wohlgefälliges gegen ihn üben zu können glauben, — welche Uebung, wie bekannt, die Stimmung des Gemüthes und auch (Handlungen im engsten Sinne) zum Gegenstande hat. Um uns hiervon zu überzeugen, dürfen wir nur auf den Sinn der so gewöhnlichen Ausdrücke und Redensarten: „Dieser Mensch hat keine Religion", „religiöse Gefühle", „die Religion der Griechen und Römer darstellen", u. a. achten. Mit der ersten Redensart wollen wir sagen: Dieser Mensch glaubt an keinen Gott, glaubt wenigstens gar keine Pflichten gegen Gott zu haben, oder er lebt doch so, als ob er gar keine Pflichten gegen Gott hätte. Unter „religiösen Gefühlen" verstehen wir solche Gemüthsstimmungen, die sich auf Gott beziehen und durch die Betrachtung seiner Beschaffenheiten, so wie seiner Verhältnisse zu uns, hervorgerufen sind. Die dritte Redensart endlich will so viel sagen, als: darstellen, welche Begriffe jene Völker von Gott (von den Göttern) und ihrem Verhältnisse zu Gott (zu den Göttern) gehabt, wie sie ihn (sie) verehren zu müssen geglaubt haben, u. s. w. Streng genommen, gehören die theoretischen Lehren über Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht einmal zur Religion, sondern zur theoretischen Theologie; und nur der Inbegriff dessen, was aus diesen Lehren als Pflicht gegen Gott an Gesinnung, Gemüthsstimmung und Werk abgeleitet wird, macht die Religion aus *). Dagegen begreift die vom Verf. definirte Religion nicht bloß dieses

*) Man vergl. Hermes, philosoph. Einl. §§. 6 u. 7.

und jenes, sondern auch alle theoretischen Lehren über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, ja, noch mehr, überhaupt alle Lehren (Meinungen und Sätze, wie er sich ausdrückt) in sich, welche einen entweder wohlthätigen oder nachtheiligen Einfluß auf seine Tugend oder auf seine Glückseligkeit äußern, so daß auch der Atheismus unter diesen Begriff von Religion fällt; denn, sagt der Verf., auch der Atheist hat gewisse Meinungen, die einen Einfluß, einen verderblichen nämlich, auf seine Tugend und Glückseligkeit äußern und sittlicher Art sind. Unstreitig ist das gegen allen Sprachgebrauch, indem man von dem Atheisten nicht zu sagen pflegt (was doch nach dem Verf. sein müßte), er habe Religion oder eine gewisse Art von Religion, sondern vielmehr, er habe keine Religion. Doch der Verf. weiß das alles selbst sehr gut; nichts desto weniger, glaubt er, lasse sich auch sein Begriff von Religion rechtfertigen, oder vielmehr, es sei wenigstens zuweilen sehr ersprießlich, seinen Begriff von Religion zu gebrauchen. Und wie zeigt er das? Man höre! Erstlich sei es doch gewiß gut, die Menschen auch auf denjenigen Theil ihrer Meinungen, die einen beträchtlichen Einfluß auf ihre Tugend und Glückseligkeit haben, besonders aufmerksam zu machen; denn gerade in Betreff dieser Meinungen liegen ihnen eigene Pflichten ob, welche sie unmöglich erfüllen können, wenn sie nicht immer aufmerksam auf jene Meinungen seien. Um diese Aufmerksamkeit zu bewirken, sei nun das Erste und Nöthigste, daß man erwähnte Meinungen insgesammt unter einen eigenen Begriff zusammenfasse und diesem Begriffe ein eigenes Zeichen in der Sprache gebe. In unserer deutschen Sprache aber bestehe kein anderes Wort, welches man schicklicher zu diesem Zeichen wählen könne, als das Wort Religion. Zweitens (wir übergehen einige von ihm aufgestellte Rechtfertigungsgründe) werde es auch sehr gut sein, mit dem Worte Religion den von ihm vorgeschlagenen Begriff zu verknüpfen, wenn eigene Lehrer mit der Verbindlichkeit angestellt wer-

den, in der Religion Unterricht zu ertheilen, wie das der Fall bei allen Bischöfen, Seelsorgern u. s. w. sei. Denn dann werden solche Personen nicht mehr, wie es häufig geschehe, glauben dürfen, ihre Pflicht erfüllt zu haben, wenn sie nur jene Wahrheiten, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, vortragen, während das Volk noch einer Menge von Irrthümern anhange, die den verderblichsten Einfluß auf seine Tugend und Glückseligkeit haben. — Wir enthalten uns aller Bemerkungen über diese Weise des Verf., seinen Begriff von Religion zu rechtfertigen, und behaupten nur, daß in ähnlicher Weise sich vielleicht jeder beliebige Begriff von einem Gegenstande mehr oder weniger rechtfertigen lasse. Wenn der Verf. nun noch weiter vorbringt, „von je her habe man die Lehre von der Offenbarung (nämlich von ihrer Möglichkeit, Nützlichkeit und von ihren Kennzeichen) zur Religionslehre gezählt und nirgend anders, als in dieser, abgehandelt; durch dieses Verfahren habe man stillschweigend vorausgesetzt, daß alles, was Gott einem Menschen offenbare, zu seiner Religion gehöre; nun sei es aber doch einleuchtend, daß Gott sich in einer Offenbarung noch über weit Mehres, als was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zur Religion gezählt wird, auslassen könne": so müssen wir ihm in dem ersten Punkte geradezu widersprechen und also auch die Richtigkeit der daraus gezogenen Folgerung läugnen; denn es ist gar nicht wahr, daß man von je her die Lehre von der Möglichkeit, Nützlichkeit und den Kennzeichen der Offenbarung zur Religionslehre gezählt und nirgend anders, als in dieser, abgehandelt habe; vielmehr hat man jene Lehre durchgängig in so genannten Prolegomenen oder Einleitungen zur Religionslehre, oder richtiger zur Theologie, abgehandelt. Wir sind demnach der Ansicht, daß die vom Verf. vorgeschlagene Erweiterung des Begriffes von Religion, und also auch von Religionslehre oder Religionswissenschaft, nicht von demselben gerechtfertigt, ja, gar nicht zu rechtfertigen sei. Bleiben wir daher (um nicht eine Sprach-

verwirrung zu veranlassen) bei dem, wozu der Sprachgebrauch anweiset: nennen wir den Inbegriff alles dessen, was die Menschen sich gegen Gott zur Pflicht rechnen, oder was sie doch als etwas ihm Wohlgefälliges gegen ihn üben zu können glauben, Religion, und die darüber handelnde Lehre Religionslehre oder Religionswissenschaft (Pflichtenlehre gegen Gott); nennen wir ferner die Lehre über unsere Pflichten gegen uns selbst und gegen unsere Nächsten Pflichtenlehre, und zwar, weil wir diese Pflichten aus Achtung und Liebe gegen Gott, und um uns ihm möglichst zu verähnlichen, erfüllen sollen, theologische Pflichtenlehre gegen die Menschen, und beide Pflichtenlehren zusammen praktische Theologie; nennen wir endlich den Inbegriff aller theoretischen Lehren über Gott, so wie über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt und zum Menschen insbesondere, welche der praktischen Theologie zu Grunde liegen und deren Quelle sind, theoretische Theologie.

In §. 22 spricht der Verf. von den verschiedenen Arten der Religion [Religion nach seinem Begriffe, wonach sie (wie der Leser nun weiß) die gesammte theoretische und praktische Theologie in sich begreift], und gibt, wie auch recht ist, als die wichtigste Eintheilung der Religion an die Eintheilung derselben in geoffenbarte, die man auch positive, und in nicht geoffenbarte, die man auch natürliche nenne. Und nachdem er von §. 23 bis 33 sich mit einer Weitläufigkeit, welche die von Einigen so sehr apprehendirte hermesische Weitläufigkeit weit hinter sich läßt, über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes offenbaren verbreitet hat (bei welcher Gelegenheit wieder manches Seltsame zu Tage gefördert wird, wie z. B., daß es keine bloße vermeintliche göttliche Offenbarung gebe, obwohl das nach seinen Erklärungen ganz seine Richtigkeit hat), erklärt er die geoffenbarte (übernatürliche, positive) und die nicht geoffenbarte (natürliche, philosophische) Reli-

gion auf die herkömmliche Weise; nur vermag er nicht mit Sicherheit zu bestimmen, woher die nicht geoffenbarte Religion auch natürliche heiße. Allein unstreitig heißt sie darum auch natürliche, weil alles das, was mit dem Dasein dieser Welt schon gegeben ist, also die ganze geistige und körperliche Natur, die Quelle ist, woraus sie geschöpft wird; wogegen die geoffenbarte Religion auch übernatürliche heißt, weil eine außer der ganzen Natur noch gegebene und über alles, was sie liefert, hinausgehende, kurz, eine übernatürliche Offenbarung (Gottes oder eines andern übernatürlichen Wesens) die Quelle ist, woraus dieselbe geschöpft wird.

In §. 36 wird der dem Leser schon bekannte Begriff des Verf. von der vollkommensten Religion näher erklärt und gerechtfertigt; zugleich wird zwischen der vollkommensten Religion an sich und zwischen der vollkommensten Religion für eine bestimmte Gesellschaft oder auch bloß für einen bestimmten Menschen unterschieden. Unter der vollkommensten Religion an sich versteht der Verf., zufolge dieser näheren Erklärung, diejenige Religion, welche alle jene Lehren und Anstalten enthält, die für den Menschen im Allgemeinen, d. h., so wie wir ihn mit Weglassung aller bloß bei den Einzelnen Statt findenden fehlerhaften Eigenheiten denken, in dem Maße zuträglich sind, daß keine andere noch zuträglicher wäre! Richtig! Was der Verf. unter der vollkommensten Religion für diesen bestimmten Menschen oder für diese bestimmte Gesellschaft verstehe, ergibt sich hieraus von selbst.

In §. 37 wird die „Hauptpflicht" des Menschen in Hinsicht auf seine Religion so ausgedrückt: „Ein Jeder hat nach der Erkenntniß der für ihn vollkommensten Religion zu streben; d. h.: ein Jeder hat, so viel er vermag, immer nur jene Begriffe und Meinungen zu ergreifen, die seiner Tugend und Glückseligkeit entweder die zu-

träglichsten, oder doch so zuträglich sind, daß keine andere noch zuträglicher wären."

In der „umständlichern Auseinandersetzung der einzelnen in dieser Hauptpflicht enthaltenen Verbindlichkeiten" (§. 38) kommen wieder manche seltsame Aeußerungen vor, die wir jedoch unmöglich alle in nähere Betrachtung ziehen können; nur eine glauben wir ausheben zu müssen, weil wir sie für gänzlich falsch halten. „Wenn es sich fügen sollte, daß wir für die Wahrheit einer gewissen Ansicht zwar keine völlig entscheidende Gründe finden, aber doch sicher beurtheilen könnten, daß ihre Annahme, selbst auf den Fall ihrer Unrichtigkeit, nicht anders als wohlthätig auf unsere Tugend und Glückseligkeit einwirken werde: so wird es nicht nur erlaubt, sondern sogar etwas Verdienstliches sein, wenn wir alle uns zu Gebote stehenden Mittel benutzen, um uns von dieser Ansicht" (sollte heißen: von der Wahrheit dieser Ansicht) „wirklich zu überreden (!). Wir werden also z. B. wohl thun, wenn wir alle wahren oder nur scheinbaren Gründe, welche diese Meinung für sich hat, öfter ins Auge fassen, von den Gründen, die ihr entgegen stehen, unsere Aufmerksamkeit, so viel möglich, abziehen, Umgang mit Menschen pflegen, die dieser Meinung zugethan sind, Schriften, in denen sie vertheidigt wird, lesen u. s. w. Durch ein solches Betragen werden wir nämlich, gesetzt auch, es komme allmählich wirklich dahin, daß wir die Meinung als Wahrheit annehmen, ungeachtet sie doch nur Irrthum ist, weder uns noch Andern schaden; sondern im Gegentheil, weil unsere Tugend und Glückseligkeit vollkommner werden wird, wird auch das Ganze gewinnen." Wird nicht hier der so verrufene Grundsatz: „der Zweck heiligt die Mittel", vertheidigt und mithin einer geläuterten Moral widersprochen? Der Mensch hat danach die absolute Pflicht, seine Menschheit oder Menschenwürde vor Verunvollkommnung zu bewahren. Diese Würde des Menschen besteht aber hauptsächlich in der Intelligenz und Freiheit desselben. Alles nun, was, wie jeder Irr-

thum, die Intelligenz trübt, verunvollkommnet die Menschenwürde von dieser Seite, und zwar um so mehr, je wichtiger die Sache ist, in Betreff deren die Trübung der Intelligenz Statt findet, — ist also moralisch böse. Ich darf aber unmöglich die Menschenwürde auf der einen Seite erniedrigen (meine Intelligenz trüben, also sittlich böse handeln), ja, nicht einmal mich der Gefahr aussetzen, sie zu erniedrigen, um sie auf der andern Seite zu erheben (um meine Freiheit zu vervollkommnen). Non patranda sunt mala, ut inde eveniant bona. Wahrlich, wie sehr in diesem Falle einerseits mein Streben nach Tugend müßte geachtet, so sehr müßte andrerseits mein Verhalten gegen die Wahrheit verachtet werden. Was endlich meinen Wunsch nach Glückseligkeit betrifft, so kann dieser noch weit weniger eine Trübung meiner Intelligenz rechtfertigen; denn zwischen einem bloßen Gewinne an Genuß und zwischen einem sittlichen Gute (wie doch die Nichttrübung der Intelligenz eines ist) findet gar keine Vergleichung Statt. Zudem kommt es hier nicht auf die Größe des Gutes an, welches erworben oder hingegeben wird; sondern die Pflicht gibt die Entscheidung. Der Mensch hat die absolute Pflicht, seine Menschheit vor Verunvollkommnung zu bewahren; und er soll sich jedes andere Gut, das er begehrt, ohne solche Verunvollkommnung, ja, auch ohne nur seine Menschheit der Gefahr solcher Verunvollkommnung auszusetzen, erwerben oder darauf verzichten *).

Die §§. 40 bis 48 enthalten viel Wahres und Gutes über die verschiedenen fehlerhaften Verhaltungsarten der Menschen gegen ihre Religion, über die fehlerhafte Anhänglichkeit an die Jugend-Religion, über die religiöse Leichtgläubigkeit oder den Aberglauben, über den blinden Glauben, über den Indifferentismus, über die Zweifelsucht oder Un-

*) Man vergl. hierüber Hermes, philos. Einl. §. 80.

gläubigkeit — was wir jedoch, so wie alles, was der Verf. von §. 49 bis 59 über das pflichtmäßige Verhalten des Menschen in Hinsicht auf die religiösen Ueberzeugungen seiner Nebenmenschen und über die Verstöße dagegen sagt, und worin wieder recht viel Gutes, wenn auch nicht eben Neues, vorkommt, übergehen müssen.

Die §§. 60 bis 63 enthalten „Etwas über die kritische und einige neuere Philosophieen in Deutschland." Der Verf. glaubt darum etwas über die neueren Philosophieen, besonders aber über die kritische, hier einschalten und sein Urtheil darüber äußern zu müssen, weil er in den Ansichten, die er in diesem Lehrbuch vortrage, denen der kritischen Philosophie gar häufig widerspreche, und diese Philosophie doch immer noch eine große Anzahl Verehrer habe (wahrscheinlich ist dies schon vor zwanzig und noch mehr Jahren geschrieben). Wir vermissen in der Darstellung der kritischen Philosophie eine klare und unumwundene Hervorhebung ihres idealistischen Charakters. Wie sehr auch Kant gegen den Vorwurf des Idealismus, den man seinem Systeme machte, in seinen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik protestirte, sein philosophisches System mußte nothwendig Idealismus werden — nach seinen eigenen Grundsätzen; und nur grobe Inconsequenz konnte ihn dieses verkennen lassen. Lehrt er doch, wir schauten nicht eigentlich die (äußeren und inneren) Objecte (die Dinge an sich — wie er sich ausdrückt), sondern bloß die von uns selbst gebildeten Vorstellungen von diesen Objecten (die empirischen Gegenstände) an, nicht also die Dinge selbst, sondern bloß diese von uns selbst gebildeten Vorstellungen *)

*) Bekanntlich behauptete Kant, Raum und Zeit seien nur Formen unseres anschauenden Subjectes, davon getrennt gedacht — nichts; also nur Formen, worein das Ding an sich, dieses formlose Mannigfaltige, von dem anschauenden Ich geschlagen und dadurch erst zu einem (in Raum- und Zeitverhältnisse) geordneten anschaubaren Gegenstande würde.

wären die Gegenstände unsers Erkennens. Wenn wir nun zwar hier sehen, daß Kant ein außer dem anschauenden Subjecte existirendes Ding als wirklich und es als Mitursache unserer Anschauungen annimmt (freilich ohne Beweis annimmt); wenn wir aber nachher finden, daß er eine Anwendbarkeit der Begriffe des Seins, des Grundes, der Ursache, überhaupt aller Kategorieen des Verstandes und der Vernunft, einzig auf die erfahrbare Welt, d. h. auf den Complex jener von ihm so genannten empirischen Gegenstände zuläßt: dann müssen wir doch gestehen, daß sein System bei einiger Consequenz nothwendig Idealismus werden mußte. Denn wenn wir auf das Ding an sich nicht einmal den Begriff des Seins oder der Realität anwenden dürfen, dann ist dieses Ding an sich für uns so gut als nicht vorhanden. Fichte, dies wohl einsehend, hat daher nur das kantische System, consequent, fort- und durchgebildet, wenn er das Ding an sich als solches ganz aufhob und es in das Ich versetzte.

Der §. 63 enthält manches treffende Wort über die neue und neueste Art, zu philosophiren.

Zweites Hauptstück. Kurzer Abriß der natürlichen Religion.

Der Verfasser versucht unter dieser Aufschrift von §. 66 bis 95 eine gedrängte Uebersicht der Lehren der (vollkommensten) natürlichen Religion aus dem Grunde aufzustellen, um in der Folge

a) die Unzulänglichkeit dieser Religion, und dadurch die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung desto zuverlässiger beurtheilen zu können; imgleichen

b) die hier entwickelten Grundsätze später bei Prüfung der Lehren der geoffenbarten Religion zu benutzen.

Die Lehren der natürlichen Religion zerfallen ihm in Lehren der natürlichen Dogmatik und in Lehren

der natürlichen Moral. Der Kürze wegen wollen wir uns auf einige Bemerkungen über die von ihm aufgestellte natürliche Dogmatik beschränken.

Unter den Lehren der natürlichen Dogmatik (die er nach einem im §. 14 aufgestellten Canon, den wir jedoch keiner nähern Prüfung unterwerfen können, angibt) setzt der Verf. mit Recht die Lehre von Gott oben an, und versucht zuerst einen Begriff von Gott zu ermitteln (§. 66). Ein Begriff von Gott, meint er, müsse folgende zwei Beschaffenheiten haben: a) müsse derselbe, wenn auch nicht alle Eigenschaften, die etwa einem geübten Theologen gleich bei Aussprechung des Namens Gott beifallen, doch alle wesentlichen Merkmale Gottes schon als Bestandtheile enthalten, und somit ausschließlich nur dieses Wesen allein zu seinem Gegenstande haben; und b) müsse er so einfach als möglich und zugleich der Art sein, daß sich Beides, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften Gottes, aus ihm am leichtesten ableiten lasse. Dieser doppelten Forderung nun werde, wie er glaube, genug gethan, wenn man unter Gott das unbedingt Wirkliche denke. — Ohne die Rechtmäßigkeit dieser doppelten Forderung zu untersuchen, wollen wir für jetzt nur fragen, ob denn der vom Verf. aufgestellte Begriff von Gott derselben wirklich entspreche. Unter einem Begriffe von Gott versteht doch der Verf. gewiß mit uns einen Begriff von Gottes Wesenheit; auch muß er darunter einen Begriff von Gottes Wesenheit verstehen, weil sich daraus dessen Eigenschaften, d. h. die Eigenschaften der Wesenheit Gottes, sollen ableiten lassen. Ist denn nun aber der Begriff des Verf. von Gott ein Begriff von dessen Wesenheit? Keineswegs! denn „Gott ist das unbedingt Wirkliche" heißt doch nur so viel, als: „Gott ist ein Wesen, welches wirklich, also da ist, und welches in seinem Dasein nicht durch ein Anderes bedingt ist, mit andern Worten: welches den Grund seines Daseins in keinem Andern, sondern in sich selbst

hat*). Offenbar spricht dieser Begriff also nur über das Dasein und die Beschaffenheit des Daseins Gottes, nicht aber über seine Wesenheit; und so läßt sich allerdings aus demselben (versteht sich, wenn er Realität hat) das Dasein Gottes ableiten (oder vielmehr, es ist darin schon ausgesprochen); auch, daß das Dasein Gottes durch kein anderes Sein bedingt, also daß es unbedingt sei; aber auch seine Eigenschaften, d. h. die Eigenschaften seiner Wesenheit? Das ist nicht möglich; nicht möglich, daß sich aus einem Begriffe, welcher gar nicht über die Wesenheit eines Objectes spricht, die Eigenschaften dieser Wesenheit ableiten lassen**). Zwar will der Verf. seine Sache damit rechtfertigen, daß er sagt, wir forderten ja zu dem Begriffe von Gott die Eigenschaften der Allwissenheit, der Allmacht, der Heiligkeit (lauter Eigenschaften der Wesenheit Gottes) u. s. w. so streng, daß wir denjenigen, der zwar zulassen woll-

*) Zum Troste und zur Stärkung derjenigen, welche gegen Hermes die nothwendige Allgemeinheit des Satzes vom Grunde geläugnet oder doch bezweifelt haben, können wir hier berichten, daß ihnen auch unser Verfasser beipflichte. Derselbe meint nämlich auch, weil Gott ein unbedingt Wirkliches, d. h. ein solches Wirkliches sei, welches den Grund seines Seins nicht in einem Andern habe, so müsse gesagt werden, Gott habe gar keinen Grund seines Seins; denn es sei ungereimt, zu sagen, daß etwas Grund von sich selbst sei, indem der Grund und das Begründete immer zwei von einander verschiedene Gegenstände seien! Wir verweisen hierüber auf die Beleuchtung der Urphilosophie u. s. w. von dem verstorbenen Prof. v. Droste. Ferner meint unser Verf., auch die freien Handlungen des Menschen hätten keinen Grund! Der Satz vom Grunde hätte also nicht auf alles, was sei und geschehe, Anwendung, und sollte daher eigentlich so ausgedrückt werden: Forsche bei Allem nach einem Grunde; untersuche, ob einer vorhanden sei, und worin er bestehe (§. 15, Num. 13)!

**) Nur Beschaffenheiten oder Eigenschaften des Daseins Gottes lassen sich aus dem obigen Begriffe von Gott ableiten. So außer der schon angegebenen Unbedingtheit noch die Nothwendigkeit, und die ewige Unveränderlichkeit seines Seins. Denn ein Wesen, das den Grund des Seins in sich selbst hat, hat ein nothwendiges, so wie auch ein von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin unveränderliches Sein. Man vergl. die philos. Einl. §. 62 zu Anfange.

te, daß es ein Wesen gebe, welches keine weitere Bedingung seines Daseins habe (wir sagen: welches den Grund des Seins in sich selbst habe), der aber diesem Wesen Verstand und Willen absprâche (sollte in Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden heißen: .... jene Eigenschaften absprâche), für einen Gotteslâugner erklären würden. Wohl wahr! Folgt aber daraus sofort, daß sich diese Eigenschaften schon aus jenem Begriffe von Gott ableiten lassen? Weiß doch Jeder, daß wir diese Eigenschaften Gott nicht, weil wir ihn als ein Wesen durch sich selbst, sondern vielmehr deßwegen zulegen, weil wir ihn von Jugend auf als das allervollkommenste Wesen zu denken angeleitet werden.

In §. 67 wird ein sonderbarer Beweis für das Dasein Gottes, d. h. jenes unbedingt Wirklichen, geführt. „Es gibt doch überhaupt einiges Wirkliche. Das Wirkliche muß nun entweder als unbedingt oder als nicht unbedingt angenommen werden. Wird das Erste angenommen, so wird eo ipso eingestanden, daß es ein unbedingt Wirkliches, d. h. einen Gott, gebe. Wird aber das Zweite angenommen, so muß zugleich ein anderes Wirkliches angenommen werden, durch welches das Wirkliche und überhaupt alles bedingt Wirkliche bedingt ist. Dieses andere Wirkliche muß aber unbedingt, d. h. wieder: es muß ein Gott sein." Aber warum muß denn mit dem bedingt Wirklichen zugleich auch ein unbedingt Wirkliches, d. h. ein Gott, angenommen werden? Könnten nicht die Reihen des bedingt Wirklichen alle unendlich sein, und es also in der That kein unbedingt Wirkliches geben? Wenigstens hätte der Verf. die Unmöglichkeit solcher Annahme nachweisen müssen. Da er das aber nicht gethan hat, so ermangelt sein Argument aller Beweiskraft. Gesetzt aber auch, das Argument wäre nach seinem ganzen Umfange bindend, so wäre damit doch bloß das Dasein eines unbedingt Wirklichen erwiesen, keineswegs aber, daß die-

ses unbedingt Wirkliche ein solches sei, dem wir unsere Liebe, Ehrfurcht u. s. w. schenken und worauf wir unser Vertrauen und unsere Hoffnung setzen könnten; d. h.: es wäre damit doch noch keineswegs erwiesen, daß das unbedingt Wirkliche Gott sei, — es sei denn, daß dieser Beweis in einen Beweis ganz anderer Art verwandelt würde.

In §. 68 will der Verf. die Fehlerhaftigkeit des Beweises für das Dasein Gottes, den man aus der Veränderlichkeit der Dinge zu führen pflegt, darthun. Er meint nämlich, dieser Beweis beruhe auf dem Satze, daß eine Reihe von Gründen oder auch Bedingungen (sollte heißen: Ursachen) nie ins Unendliche fortgehen könne; welcher Satz aber irrig sei, indem es allerdings ins Unendliche fortgehende Reihen gäbe: so z. B. müsse, weil der Raum unendlich theilbar sei, ein Körper, der sich von A nach B bewege, eine unendliche Reihe von einzelnen Raumtheilchen durchlaufen. Allein nicht darauf beruht der genannte Beweis, wie der Verf. irrig meint; er beruht vielmehr auf etwas ganz Anderm. Die Vernunft nämlich bedarf eines Urgrundes, wodurch alle entstandenen Dinge zu bestehenden hinlänglichen Ursachen der in ihnen gegründeten Veränderungen in der Sinnenwelt geworden seien; diesen Urgrund findet sie aber, da alle entstandenen Dinge erst durch ihre so genannte Entstehung zu geeigneten Ursachen der in ihnen gegründeten Veränderungen geworden sind, nicht in den Reihen, weder wenn sie endlich noch wenn sie unendlich gedacht werden; folglich muß sie annehmen, daß dieser Urgrund den Reihen der veränderlichen Dinge vorhergehe, also jenseits dieser Reihen liege; ein wirkliches Jenseits ist aber in Hinsicht auf unendliche Reihen unmöglich, weil widersprechend; mithin muß die Vernunft annehmen, daß die Reihen der Veränderungen (Entstehungen) alle endlich seien, daß also zu irgend einer Zeit ein Ding ganz anderer Art, welches nicht selbst entstanden (ein Urgrund = Gott), diese

Reihen angefangen (die Erstlinge derselben hervorgebracht) habe *).

In §. 73 wird folgender Beweis für die Einheit Gottes ex absurdo geführt: „Sollte es mehre Götter geben, so müßte, da sie einander alle durchgängig gleich sein müssen, jeder von ihnen dasselbe vermögen, und auch dasselbe wirken. Dieselbe Welt also, die als die Wirkung des Einen zu denken ist, müßte auch als die Wirkung des Andern gedacht werden, was doch ungereimt ist." Warum aber sollten nicht mehre Wesen, die alle unbedingt wären, existiren können (der Begriff des unbedingt Wirklichen ist ja dem Verf. der Begriff von Gott), ohne zugleich dasselbe zu vermögen, oder doch wenigstens, ohne zugleich dasselbe zu wirken? . . .

In §. 74 will der Verf. die Allvollkommenheit Gottes aus dessen Unabhängigkeit (die er § 71 aus der Unbedingtheit gefolgert) beweisen; was ihm denn auch nach seiner Weise, zu philosophiren, mit leichter Mühe gelingt. Ein Anderer aber, der in anderer und gründlicherer Weise philosophirt, wird schwerlich die Allvollkommenheit Gottes aus der Unabhängigkeit desselben zu erweisen vermögen. Auf den Grund der so bewiesenen Allvollkommenheit Gottes gibt der Verf. sofort von §. 75 bis 80 die einzelnen Vollkommenheiten oder Eigenschaften Gottes an. Er legt, ohne den Grund der Berechtigung hierzu anzugeben, Gott ohne Weiteres eine Erkenntnißkraft, eine Empfindungskraft und eine Wollkraft (Wollenskraft) bei. Die Vollkommenheiten oder Eigenschaften der göttlichen Erkenntnißkraft bestehen nach ihm darin: 1) daß sie allwissend und 2) höchst weise sei; und diese höchste Weisheit besteht ihm darin, daß Gott zu allen Zwecken die tauglichsten Mittel kenne. Gegen diese Erklärung von (höchster) Weisheit müssen wir aber er-

*) Man sehe hierüber die philos. Einleit. §. 61.

innern, daß sie viel zu weit sei. Gibt es doch auch Zwecke, die von der Vernunft nicht gebilligt, vielmehr geradezu verworfen werden; Niemand wird aber den einen weisen, sondern höchstens einen klugen Mann nennen, welcher die tauglichsten Mittel zur Erreichung dieser Zwecke erkennt und auch in Anwendung bringt. Nein, Weisheit ist nur da gedenkbar, wo nicht bloß die Mittel, sondern auch die Zwecke, die gewählt werden, der Erkenntniß der theoretischen und dem Gefallen der praktischen Vernunft auf gleiche Weise entsprechen. Dann müssen wir noch erinnern, daß die Weisheit nicht so sehr eine Beschaffenheit der Erkenntniß-, als vielmehr der Wollenskraft sei. Um uns hiervon zu überzeugen, dürfen wir uns nur die Frage stellen und beantworten: ob wir wohl den schon einen weisen Mann nennen würden, welcher zwar die rechten Mittel zur Erreichung eines von der Vernunft gebilligten Zweckes erkännte, aber weder selbst diese Mittel anwendete, noch auch die Anwendung derselben bei Andern zu befördern suchte..... Ungerügt dürfen wir auch nicht lassen, daß der Verf. bei dieser Gelegenheit (§. 76, Anm. 2) die nach Vernunft und Offenbarung unrichtige Ansicht aufstellt, Gott erkenne nicht alle Wahrheiten unmittelbar: die Folgewahrheiten kenne er nur mittelbar, nämlich durch die Erkenntniß ihrer Gründe *). — Als Eigenschaft der göttlichen Empfindungskraft gibt der Verf. eine ganz reine, ununterbrochene und ihrem Grade nach unendlich hohe Seligkeit an. Allein diese Seligkeit ist eigentlich keine Eigenschaft, sondern vielmehr nur ein Zustand, worin sich die Wesenheit Gottes befindet. — Die Eigenschaften der göttlichen Wollenskraft sind nach dem Verf. Freiheit, Heiligkeit und Wirksamkeit. Es fehlt die Güte. —

In §. 79 beweiset der Verf. (versteht sich wieder: in seiner Weise) die Allmacht Gottes, die ihm in den beiden

*) Man sehe Hermes' philos. Einleit. §. 68. 2., und dessen christkatholische Dogmatik §. 50.

Stücken besteht: 1) daß Gott Schöpferkraft, d. h. die Kraft, Substanzen das Dasein zu geben, und 2) Veränderungskraft, d. h. die Kraft habe, auf die geschaffenen Substanzen mittelbar sowohl als auch unmittelbar einzuwirken. Bei dieser Gelegenheit sucht der Verf. eine Schwierigkeit zu heben, auf welche manche Philosophen bei der Annahme dieser Kräfte, besonders der Schöpferkraft, in Gott zu stoßen glaubten; jedoch benimmt er sich dabei so, daß er sich mit Vernunft und Offenbarung in Widerspruch setzt. Hören wir ihn selbst. „Eine Kraft, zu schaffen, sprachen die heidnischen Weltweisen Gott aus dem Grunde ab, weil sie das Schaffen für etwas an sich selbst Unmögliches hielten. Dazu veranlaßte sie aber die irrige Vorstellung, daß jede Ursache der Zeit nach früher sein müsse, als ihre Wirkung. Wenn nämlich dieses wäre, so müßte das schaffende Wesen der Zeit nach früher vorhanden gewesen sein, als das geschaffene, weil jenes die Ursache vom Dasein des letzteren sein soll. Es müßte also eine Zeit gegeben haben, in der das geschaffene Wesen noch nicht vorhanden war, also einen Augenblick, in dem es anfing, zu sein. Dies aber widerspricht dem Lehrsatze, daß Substanzen weder entstehen noch vergehen, sondern, wofern sie sind, ewig vorhanden sein müssen. Diese Schwierigkeit nun ist gehoben, sobald man die Vorstellung, daß eine jede Ursache der Zeit nach früher sein müsse, als ihre Wirkung, widerlegt hat." Hiernach ist die Welt so alt oder so ewig, wie Gott, und kann, nach dem Verf., nicht erst in der Zeit entstanden sein. Das aber ist, wie gesagt, mit Vernunft und Offenbarung in Widerspruch. Mit Vernunft: der Vernunft ist die Annahme wohl möglich, ja, gar nothwendig *), daß Gott zwar von Ewigkeit her das Dasein gewisser Substanzen gewollt, diese Substanzen aber selbst erst in der Zeit durch sein Wollen hervorgebracht habe; —

*) Man sehe die philos. Einleit. §. 62. Ueber 3.

warum sollte nicht auch Gott, falls er sich bestimmt, etwas hervorzubringen, eine Zeit der Hervorbringung mit bestimmen, oder, w. d. i., sich ein Werden zum Gegenstande seines Wirkens wählen können! Aber das widerspricht, sagt der Verf., dem Lehrsatze, daß Substanzen weder entstehen noch vergehen, sondern, wofern sie sind, ewig vorhanden sein müssen. Wir fragen ihn, woher er jenen Lehrsatz habe. Ohne Zweifel wird er antworten: durch Abstraction an der einmal vorhandenen Natur; und allerdings findet sich darin kein einmaliges absolutes Entstehen, so wie kein einmaliges absolutes Vergehen einer Substanz. Folgt aber daraus schon ohne Weiteres, daß die Hervorbringung einer Substanz in der Zeit aus nichts, so wie die einmalige Vernichtung einer solchen Substanz, bei Gott unmöglich sei, bei Gott, dem der Verf. selbst Allmacht zuschreibt?... Mit Offenbarung: bekanntlich lehrt diese in allen ihren Erkenntniß-Principien eine einmalige Erschaffung der Welt aus nichts. Die h. Schrift lehrt ausdrücklich, z. B. Psalm LXXXIX. 2., Job XXXVIII. 4.—12., Joh. XVII. 5. 24., Ephes. I. 4., daß Gott vor der Welt da gewesen und also diese nicht ewig sei. Die h. Väter sind alle (mit Ausnahme des Origenes, welcher ungefähr wie unser Verf. lehrt, dafür aber auch den Tadel der Rechtgläubigen sich zuzog) für die einmalige Erschaffung der Welt aus nichts. Und was endlich die Kirche betrifft, so findet sich zwar keine feierliche Entscheidung derselben hierüber vor (wenn man anders nicht die Aeußerung des Concilii Later. IV. cap. Firmiter: „Qui (Deus) sua omnipotenti virtute simul *ab initio temporis*“ — also nicht: *ab aeternitate* oder *ab aeterno* — „utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem“, dafür geltend machen will); aber bekannt ist doch, daß in der ganzen katholischen Kirche vor dem großen und kleinen Volke die Lehre von einer einmaligen Erschaffung der Welt vorgetragen wird: wird ja gewöhnlich das Alter der Welt nur

zu 6000 Jahren angegeben. Irrig ist demnach nicht bloß, wie der Verf. (§. 81) sagt, die Meinung der älteren Weltweisen, eines Aristoteles, Zeno, daß die Welt in ihrem ewigen Dasein von Gott unabhängig sei, sondern irrig ist auch seine eigene Meinung, daß die Welt zwar in ihrem Dasein von Gott abhängig, aber von Ewigkeit her durch Gott da sei. Uebrigens vermögen wir nicht abzusehen, wie durch diese Annahme gewonnen werde. Wird dadurch vielleicht die Erschaffung der Welt aus nichts begreiflicher gemacht? Wir meinen, diese Erschaffung bleibe gleich unbegreiflich, möge man sie ewig oder zeitlich denken.

Doch es ist Zeit, daß wir unsere Bemerkungen über die natürliche Dogmatik des Verf. schließen, obwohl diese uns noch reichlichen Stoff dazu darbietet, besonders in dem §. 81 („Folgerungen aus den Eigenschaften Gottes"), und in den §§. 84 u. 85, worin über die Unsterblichkeit der Seele gehandelt wird. (Der Verf. nimmt seinem, oben angeführten, Grundsatze: „daß Substanzen nicht entstehen noch vergehen, sondern ewig seien," gemäß an, daß die menschliche Seele von Ewigkeit her da sei und in Ewigkeit hin da bleiben werde.)

Die natürliche Moral des Verf. müssen wir, wie bereits gesagt, übergehen, um nämlich auch den folgenden Hauptstücken noch einige Aufmerksamkeit schenken zu können.

Drittes Hauptstück. Würdigung der natürlichen Religion und Nothwendigkeit einer Offenbarung.

Wir können uns über dieses Hauptstück (§. 96 bis §. 134) kurz fassen, weil wir im Wesentlichen mit dem Verf. übereinstimmen. [Wir sagen: im Wesentlichen; den einzelnen Behauptungen desselben, die aber das Wesentliche unangetastet lassen, können wir freilich nicht immer unsern Beifall schenken.]

Der Verf. erkennt auf den Grund des im dritten Hauptstücke Vorgetragenen an, daß es dem Menschen möglich sei, auch ohne übernatürliche Belehrung in der Er-

kenntniß Gottes und seiner Pflichten bis dahin zu kommen, als das erforderlich ist, damit er auf eine würdige und Gott wohlgefällige Weise wandle und glückselig sei (ganz in Uebereinstimmung mit dem, was Paulus im ersten und zweiten Capitel des Briefes an die Römer lehrt); aber er verkennt zugleich auch nicht, daß der von aller übernatürlichen Offenbarung entblößte und daher ganz sich selbst überlassene Mensch nur mangelhaft seinen Zweck (Tugend und Glückseligkeit) erreichen könne, ja, daß er über manches, was auf seine Tugend, besonders aber auf seine Glückseligkeit großen, ja, entscheidenden Einfluß habe (z. B., ob Gott dem reumüthigen Sünder verzeihe), im Wege der bloßen Vernunft gar keine beruhigende Auskunft gewinnen könne; daß also eine übernatürliche göttliche Offenbarung, die jenen Mangel hebe und diese Auskunft gewähre, sehr zu wünschen sei. Der Verf. hält sich demnach fern von den Extremen, die eben weil sie Extreme sind, irrig zu sein pflegen und hier wirklich irrig sind. Es hat nämlich schon Theologen gegeben, welche behaupteten (darin aber alle Erfahrung und auch das Zeugniß der h. Schrift wider sich hatten): die sich selbst überlassene Vernunft vermöge nichts in der Erkenntniß Gottes; der Mensch habe also, wolle er sein Ziel, auch noch so unvollkommen, erreichen, durchaus eine übernatürliche Offenbarung vonnöthen. Und wieder hat es Theologen oder vielmehr Philosophen gegeben, die das entgegengesetzte Extrem behaupteten (darin aber wenigstens alle Erfahrung wider sich hatten): die Vernunft allein vermöge schon alles zu erkennen, was dem Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig und nützlich sei; eine übernatürliche Offenbarung sei daher überflüssig und also gewiß nicht von Gott den Menschen gegeben.

Viertes Hauptstück. Von der Möglichkeit und den Kennzeichen einer Offenbarung.

„Beide Untersuchungen (die von der Möglichkeit und die von den Kennzeichen einer Offenbarung) hangen (nach §. 135)

so innig zusammen, daß sie nicht wohl in zwei verschiedene Hauptstücke getrennt werden können, sondern viel schicklicher (mit einander) verbunden werden; denn um den Beweis der Möglichkeit einer Offenbarung vollständig zu führen, muß man beweisen, daß es sichere Kennzeichen für ihr Vorhandensein gebe; dies kann aber nicht anders geschehen, als wenn man angibt, welche." Ganz richtig! denn allerdings ist die Möglichkeit einer Offenbarung wenigstens für die Menschen und für den Zweck, zu welchem die Frage nach Möglichkeit derselben erhoben wird, noch gar nicht erwiesen, so lange nicht sichere Kennzeichen ihres Vorhandenseins angegeben werden können.

In §. 136 stellt der Verf. den Begriff von Möglichkeit und den verschiedenen Arten der Möglichkeit auf. Wir hätten wider diese Begriffs-Bestimmungen Manches zu erinnern, können uns aber dessen ganz füglich überheben, indem doch nachher von denselben (mit Ausnahme zweier — wovon nachher) kein Gebrauch gemacht wird. Gewundert hat es uns übrigens sehr, daß der Verf. sich gegen den Ausdruck: moralisch unmöglich, als einen nur Mißverstand erregenden Ausdruck so entschieden erklärt. Allerdings ist die sittlich böse Handlung für den Menschen nicht nur keine unmögliche, sondern eine sehr wohl mögliche Handlung, die auch zum Beweise dessen leider nur zu oft von demselben vollbracht wird. Aber für Gott, das heiligste Wesen, kann sie darum noch ganz wohl unmöglich sein. Was die Macht Gottes überstiege, wäre für Gott physisch unmöglich; was dagegen seiner Heiligkeit widerspräche, wäre offenbar für ihn moralisch unmöglich; oder wäre Gott noch das heiligste Wesen, wenn er eine solche Handlung vollbrächte? Ob aber etwas der Heiligkeit Gottes widerspreche und also für Gott moralisch unmöglich sei, das ist einzig daraus zu erkennen, ob es der Moralität des Menschen entgegen ist, d. h., ob es die

Erfüllung einer Pflicht verhindert oder doch einem Rathe der Vernunft zum Vollkommnern Abbruch thut *).

In §. 138 rückt der Verf. seinem Thema näher und sagt: „Nur eine problematische Möglichkeit der Offenbarung läßt sich ohne Voraussetzung ihrer Wirklichkeit darthun." Problematisch möglich nennt er aber nach §. 136 alles dasjenige, was mit nichts uns Bekanntem in einem von uns erkannten Widerspruche steht, oder, was eben so viel heißt, von dem wir nicht wissen (nicht beweisen können), daß es unmöglich sei. Von dem problematisch Möglichen unterscheidet er dann das vollkommen, oder schlechthin, oder in allem Anbetrachte, oder absolut Mögliche, worunter er nur dasjenige versteht, was in Beziehung auf alle Gegenstände, die es nur immer gibt, sie mögen uns bekannt oder unbekannt sein, Möglichkeit hat, d. h., was mit keinem derselben in einem Widerspruche steht, oder dessen Nichtsein aus keiner Wahrheit (sie sei eine reine Begriffs-Wahrheit oder auch eine andere) fließt. Nun behauptet der Verf., und zwar ganz richtig, nicht diese vollkommne, sondern höchstens jene problematische Möglichkeit der Offenbarung lasse sich ohne Voraussetzung ihrer Wirklichkeit darthun. Müßten wir ja auch, um die vollkommne Möglichkeit der Offenbarung darthun zu können, alle nur möglichen Wahrheiten, die irgend wie damit in Verbindung stehen, insbesondere die Eigenschaften Gottes, seine Weisheit, Heiligkeit, Güte u. s. w., vollkommen kennen, was aber nicht bei uns der Fall ist. Es leuchtet auch ein, daß, wenn eine Offenbarung nach diesen Eigenschaften Gottes vollkommen möglich wäre, d. h., von diesen Eigenschaften gefordert würde, sie sofort auch wirklich sein würde; daß wir also, mit dem Beweise dieser vollkommnen Möglichkeit einer Offenbarung sofort auch deren Wirklichkeit erwiesen

*) Man sehe die philos. Einleitung §. 70, Nr. 1. Uebrigens erkennt der Verf. später (§. 165, 5. c.) diese Art der Unmöglichkeit auf Seiten Gottes selbst an, widerspricht also seiner früheren Behauptung.

(den Beweis a priori für das nothwendige Dasein derselben geliefert) haben würden. Uebrigens erklärt sich der Verf. in der Anmerkung zu dem §. 138 auch ausdrücklich gegen die Möglichkeit eines solchen Beweises. Es bleibt uns also, schließt der Verf. ganz richtig, nichts Anderes übrig, als nur die problematische Möglichkeit einer Offenbarung zu zeigen, d. h., zu zeigen, daß ihr Vorhandensein mit keiner uns bekannten Wahrheit in einem uns bekannten Widerspruche stehe, oder (was eben so viel heißt) daß noch Niemand ihre Unmöglichkeit erwiesen habe, auch (das setzen wir hinzu) Niemand sie erweisen könne. Mehr aber braucht auch in der That nicht gezeigt zu werden; denn unstreitig muß alles das als möglich zugelassen werden, dessen Unmöglichkeit sich nicht erweisen läßt.

Der Verf. macht sich sofort daran (§. 139—40), die Nichterweislichkeit dieser Unmöglichkeit einer Offenbarung darzuthun. Zu dem Ende bestimmt er die Stücke näher, die zu einer göttlichen Offenbarung erfordert werden, und fragt dann, ob das eine oder das andere derselben nicht etwa eine Unmöglichkeit einschließe. Weil aber die Offenbarung, und zwar die materielle Offenbarung, nichts Anderes sei, als eine Art Zeugenschaft, welche Gott selbst für irgend eine durch unsere Vernunft nicht erkennbare Lehre ablegt, so komme es außer Anderm hauptsächlich darauf an, „ob Gott die Fähigkeit" (richtiger: die Macht) „habe" (übereinstimmender mit dem eben Gesagten: ob ihm die Macht nicht könne abgesprochen werden), „Vorstellungen in uns zu erwecken, und zwar a) Vorstellungen von jenen Wahrheiten, worüber uns in einer Offenbarung Auskunft gegeben werden sollte, und b) die Vorstellung von seinem Willen, daß wir jenen in uns erweckten Vorstellungen Glauben beimessen, weil er sie selbst für wahr erkennt."

Was nun zuvörderst die Macht betrifft, Vorstellungen in uns hervorzubringen, so nimmt der Verf. keinen Anstand, dieselbe Gott zuzulegen; „denn in der That

sind alle Vorstellungen, die wir erhalten, entweder mittelbar oder unmittelbar von ihm in unserm Bewußtsein hervorgebracht, weil Alles, was immer geschieht, unmittelbar oder mittelbar von ihm kommt." Allein eben das, daß Gott in uns Vorstellungen unmittelbar hervorbringen könne, oder doch, daß ihm die Macht dazu nicht könne abgesprochen werden (weder in physischer noch moralischer Hinsicht), hätte er näher aus einander setzen, besonders hätte er darthun sollen, daß die Vernunft, indem sie eine solche Macht in Gott annehme, mit keinen andern ihr nothwendigen Annahmen über Gott und den Menschen in Widerspruch gerathe. Hier wäre dann zugleich auch der Ort gewesen, alle jene Einwendungen gegen die Möglichkeit einer Offenbarung, worüber er erst von §. 152 bis §. 157 spricht, mit in die Untersuchung einzuflechten und zu widerlegen. Mit der bloßen Behauptung, daß Alles, was immer geschehe, unmittelbar oder mittelbar von Gott komme, ist daher noch wenig für die Sache gewonnen.

„Vermag denn aber Gott auch, uns von seinem Willen zu überzeugen, daß wir gewissen Gedanken, die in unserm Gemüthe so eben aufgestiegen sind" (also entweder natürlich oder übernatürlich in uns von Gott erzeugt sind — sollte zugesetzt sein), „Glauben beimessen sollen, weil er sie selbst für wahr erkennt?" Mit andern Worten: Vermag Gott uns auch von der innern Wahrheit solcher uns von ihm selbst übernatürlich beigebrachten oder auch von uns selbst erzeugten, aber nicht von uns selbst als wahr zu erweisenden Vorstellungen gewiß zu machen? Kann ihm wenigstens die Macht dazu nicht abgesprochen werden?

Offenbar bedürfen wir ein oder mehre bestimmte Kennzeichen, um jene Vorstellungen, die Gott in der so eben ausgesprochenen Absicht in uns hervorbringt, von den übrigen unterscheiden zu können. Ob nun ein solches Kennzeichen möglich sei, und worin es bestehen müsse, das ist die Frage.

Ehe aber der Verf. diese Frage zu beantworten versucht, glaubt er angeben zu müssen (§. 141), wie der gemeine Menschenverstand die Frage über die Kennzeichen einer Offenbarung entscheide; denn, meint er, da diese Frage einen Gegenstand angehe, über den durch bloße Vernunft ohne Erfahrungen, die etwa nur Wenigen zu Gebote stehen, entschieden werden könne, welcher (Gegenstand) auch zugleich für jeden Menschen von hoher Wichtigkeit sei: so würden wir, falls sich eine gleichförmige Meinung hierüber bei allen Menschen vorfände, die zugleich so beschaffen wäre, daß sie nicht etwa der Sinnlichkeit schmeichelte, mit der größten Zuversicht annehmen können und müssen, daß diese Meinung wahr sei; wir hätten da also das Resultat, auf welches auch unsere Untersuchung am Ende hinausführen müßte, wenn nicht der stärkste Verdacht eines Irrthums wider sie Platz greifen sollte. Nun finde man durchgängig, daß sich die Menschen, wenigstens alle vernünftigen und bessern Menschen, nur dann erst dazu entschließen, eine gewisse Religion (Lehre) als eine wahre göttliche Offenbarung anzunehmen, wenn a. diese Religion (Lehre) ihrem ganzen Inhalte nach so beschaffen sei, daß ihre Annahme die Tugend und Glückseligkeit befördere, und wenn b. noch gewisse außerordentliche Begebenheiten sich vorfinden, die zur Entstehung (richtiger: zur Beförderung der Annahme), Erhaltung oder Ausbreitung derselben gedient, und keinen für uns Menschen bemerkbaren Nutzen hätten, wenn es nicht der sein sollte, daß sie uns eben ein Zeichen des Willens Gottes seien, an diese Lehre zu glauben, weil er sie selbst für wahr hält. Da endlich diese Meinung der Art sei, daß sie der Sinnlichkeit nicht schmeichle (indem eine Lehre unter den genannten Bedingungen vielmehr der Sinnlichkeit widerstreite), so könne an ihrer Wahrheit schon nicht mehr wohl gezweifelt werden.

Auf diese Gedankenreihe und Schlußweise des gemeinen Menschenverstandes kommt nun am Ende auch des Verfassers wissenschaftliche Beantwortung der oben aufgestellten

Frage zurück (§. 142—50). Dem Wesentlichen nach ist sie folgende *):

„Eine geoffenbarte Religion solle eine solche sein, die wir auf Gottes Zeugniß, d. h. aus dem Grunde annehmen, weil wir auf irgend eine Art ersehen haben, daß es der Wille Gottes sei, wir sollen sie glauben. Alles komme also darauf an, auf welche Art wir diesen Willen Gottes erkennen. Da aber Gott unsichtbar sei und also nicht wie ein Mensch mit uns rede und handle, so lasse sich sein Wille, die Absicht, welche er bei einem gewissen Dinge oder Ereignisse habe, wohl nur auf die Weise erkennen, daß man erst alle Theile und Einrichtungen desselben genau untersuche, dann überlege, zu was für verschiedenen Wirkungen dieses Ereigniß oder Ding unter Hinzutritt verschiedener, uns möglich scheinender Umstände benutzt werden könnte; endlich, daß man nachdenke, welche von diesen Wirkungen etwa die zuträglichste für das Wohl des Ganzen wäre. Finde man nun eine, die unläugbar zuträglicher sei, als alle übrigen, oder seien diese sogar nutzlos, ja, schädlich: so dürfe man mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, Gott (der als das vollkommenste Wesen nie etwas zum eigenen Vortheile verlangen, sondern vermöge seiner Heiligkeit immer nur das wollen könne, was am zuträglichsten für das Wohl des Ganzen sei,) habe jenes Ereigniß oder Ding wirklich zur Hervorbringung dieser wohlthätigen Wirkung bestimmt, und die noch mangelnden Umstände werde er unfehlbar ehestens herbeiführen, oder, falls ihre Hervorbringung etwa von uns abhange, wir selbst sollen sie herbeiführen, und die erwartete Wirkung werde dann eintreten. Wenn man nun durch diese Art, zu schließen, auf das Vorhandensein einer göttlichen Offenbarung geleitet, d. h. berechtigt werden solle, von einem wahrgenommenen Ereignisse in der Welt zu sagen, es sei die Absicht Gottes, uns durch dasselbe zu bestimmen, daß wir an eine gewisse Lehre glau-

*) Wir geben sie, so viel als möglich, mit den eigenen Worten des Verfassers.

ben: so müsse man gefunden haben, daß der Glaube an diese Lehre eine Wirkung wäre, bei deren Annahme jenes Ereigniß einen entscheidenden Nutzen hätte, während daß im entgegengesetzten Falle, wenn wir die Lehre nicht glauben, kein Nutzen sichtbar sein dürfe, den das Ereigniß nach seiner ganzen Einrichtung haben könnte. Es müsse denn also 1) die Lehre selbst von einer solchen Beschaffenheit sein, daß wir mit aller Zuversicht erwarten können, ihre gläubige Annahme werde unserer Tugend und Glückseligkeit zuträglich sein, und zwar zuträglicher, als eine jede andere Meinung, die wir statt ihrer annehmen könnten; denn wäre dies nicht der Fall, so wäre die Wirkung, die das Ereigniß hervorbringe, wenn wir uns durch dasselbe zur gläubigen Annahme jener Lehre bestimmen lassen, keine dem Wohle des Ganzen zuträgliche Erscheinung. Das Ereigniß müsse 2) in einer solchen Verbindung mit jener Lehre stehen, daß wir sie nicht auch eben so gut ohne dasselbe hätten erfahren, und von dem göttlichen Willen, an sie zu glauben, uns hätten überzeugen können; denn im entgegengesetzten Falle würden wir unsern Glauben gar nicht als eine Wirkung des Ereignisses ansehen können; es wäre folglich auch der Nutzen, den Gott durch die Hervorbringung desselben beabsichtigt habe, noch immer nicht gefunden. Endlich 3) werde noch erfordert, daß für den Fall, wo wir das Ereigniß die gläubige Annahme dieser Lehre nicht bewirken lassen, gar keine nützliche Wirkung als Zweck seines Daseins bemerkbar sei. Dazu aber sei nöthig, daß das Ereigniß ein ungewöhnliches sei; denn wenn es ein gewöhnliches Ereigniß wäre, welches wir auch sonst oft anträfen, so müßten wir, da Gott nicht Unnützes thue, voraussetzen, daß es einen gewissen, in allen jenen Fällen, wo wir es antreffen, gemeinschaftlich Statt findenden Nutzen habe, und wären daher nicht berechtigt, anzunehmen, daß es unnütz wäre, wenn es nicht diesmal die Wirkung hätte, uns zum Glauben an jene Lehre zu bestimmen. Wenn aber eine Lehre keine sittliche Zuträglichkeit habe,

so könne sie durch kein, auch noch so ungewöhnliches, Ereigniß als eine göttliche Offenbarung erwiesen werden. Die sittliche Zuträglichkeit der Lehre allein genüge jedoch noch nicht zum Erweise ihrer Göttlichkeit, sondern dazu seien zugleich ungewöhnliche Ereignisse, die mit der Lehre in der angegebenen Verbindung stehen, erforderlich. Daß aber solche ungewöhnliche oder außerordentliche Ereignisse die Göttlichkeit einer sittlich zuträglichen Lehre beweisen, sei daher, weil jedes Ereigniß, das gewöhnliche wie das ungewöhnliche, näherer oder entfernterer Weise von Gott herrühre, weil ferner Gott auch bei jedem Ereignisse einen bestimmten und, wenn das Ereigniß ein ungewöhnliches sei, einen ungewöhnlichen Zweck habe, dieser Zweck aber um der Heiligkeit Gottes willen nur ein guter sein könne; weil also, wenn durchaus keine andere gute, d. h. gemeinnützige, Wirkung, die das Ereigniß sonst hervorbrächte, entdeckt werden könne, und Gott doch nicht zwecklos handle, die Annahme sehr natürlich sei, Gott habe es zur Bestätigung jener Lehre, mit welcher es in Verbindung steht, gewirkt. Die sittliche Zuträglichkeit der Lehre und ungewöhnliche oder außerordentliche Ereignisse, die mit dieser Lehre in der angegebenen Verbindung stehen, seien also die Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung; das erste könne man das innere, das andere das äußere Kennzeichen einer solchen Offenbarung nennen."

Das sind nun des Verf. Ansichten von der Möglichkeit und den Kennzeichen der göttlichen Offenbarung, welche die Herausgeber laut der Vorrede *) wie keine andere für geeignet halten, die Vernunft nicht nur von der Möglichkeit göttlicher Belehrungen zu überzeugen, sondern sie zugleich auch in den Stand zu setzen, mit Sicherheit zu entscheiden, welche unter den verschiedenen Religionen auf Erden sich in Wahrheit rühmen könne, göttlichen Ur-

*) Man sehe das 13. Heft dieser Zeitschrift, S. 119.

sprungs zu sein; mithin denn auch zugleich wie keine andere für geeignet halten, den in Deutschland immer noch obwaltenden Streit zwischen dem Rationalismus und dem Supernaturalismus beizulegen.

Haben des Verf. Ansichten wirklich diese Vorzüglichkeit? Wir wenigstens vermögen dieselbe nicht darin zu erblicken. Ueber seine Ansichten von der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung haben wir uns bereits geäußert und seinen Beweis dafür als mangelhaft erklären müssen. Es übrigt also nur noch, auch seine Ansichten von den Kennzeichen einer solchen Offenbarung einer kleinen Prüfung zu unterwerfen. Darüber nun Folgendes:

Gegen das erste von dem Verf. aufgestellte Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung haben wir nichts einzuwenden, sind vielmehr ganz mit ihm darüber einverstanden, daß eine Lehre, die als göttliche Offenbarung soll angenommen werden können, sittliche Zuträglichkeit haben müsse, d. h., daß sie nach allen ihren Theilen vollkommen mit der moralischen Vernunft übereinstimmen müsse, so daß sie deren Forderungen unterstütze und den Willen zur Vollbringung derselben noch mehr antreibe; wir vermissen jedoch bei dem Verf. die Angabe eines andern nothwendigen Erfordernisses der Lehre: daß nämlich die Lehre, außerdem, daß sie sittliche Zuträglichkeit habe, auch nicht in sich selbst widersprechend sei oder mit andern natürlichen (durch die Vernunft erkannten) Wahrheiten in Widerspruch stehe. Eben so wenig, als eine sittlich unzuträgliche, kann eine in sich selbst oder andern natürlichen Wahrheiten widersprechende Lehre als eine göttliche Offenbarung angenommen werden; denn Gott, die höchste Vernunft, kann sich in seinen Offenbarungen (natürlichen und übernatürlichen) nicht widersprechen.

Mehr haben wir gegen des Verf. zweites Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung zu erinnern. Das zweite Kenn-

zeichen einer solchen Offenbarung sollen sein ungewöhnliche und unbegreifliche Ereignisse, die mit der Lehre, zu deren Bestätigung sie dienen sollen, in der früher beschriebenen Verbindung stehen, d. h., die zur Entstehung, Erhaltung und Ausbreitung dieser Lehre etwas beigetragen haben und von denen sich gar kein Nutzen angeben lasse, wenn es nicht der sein sollte, daß sie uns zur Bestätigung jener Lehre dienen. Zuvörderst möchten wir (um vom Letzten anzufangen) den Verf. fragen, womit er doch beweisen wolle, was er voraussetzt, daß nämlich ein ungewöhnliches Ereigniß gar keinen Nutzen, überhaupt gar keinen Zweck habe, wenn es nicht den Nutzen oder Zweck hätte, welchen es uns einzig zu haben scheint. Kann es nicht einen uns unbekannten Zweck oder Nutzen haben? Oder dürfen wir alle Zwecke eines Ereignisses zu durchschauen uns anmaßen? . . . Zweitens möchten wir den Verf. fragen, womit er doch beweisen wolle, daß ungewöhnliche Ereignisse, die zur Entstehung, Erhaltung oder Ausbreitung einer sittlich zuträglichen Lehre etwas beigetragen haben, sonst aber, so viel wir sehen können, gar keinen Nutzen haben, gerade die Göttlichkeit der Lehre darthuen. Das könnten solche Ereignisse doch nur dann, wenn sie von Gott selbst, und zwar ausdrücklich zu dem Zwecke, die Göttlichkeit einer Lehre zu bestätigen, herbeigeführt wären. Womit beweiset denn nun aber der Verf. das Eine wie das Andere? Er sagt (wie wir oben hörten), ein jedes Ereigniß, das gewöhnliche wie das ungewöhnliche, rühre näherer oder entfernterer Weise von Gott her; bei jedem Ereignisse habe ferner Gott auch irgend einen bestimmten, und wo das Ereigniß ein ungewöhnliches ist, einen ungewöhnlichen Zweck; um der Heiligkeit Gottes willen könne dieser Zweck aber nur ein guter sein; habe daher ein solches Ereigniß, so viel wir sehen können, durchaus keine andere gute, d. h. gemeinnützige, Wirkung, so sei die Annahme sehr natürlich, Gott habe es zur Bestätigung der Lehre, mit der es in Verbindung stehe, gewirkt. Der Verf. unterstellt also

gar nicht, daß das Ereigniß mit der ausdrücklichen Erklärung, „es diene zur Bestätigung der Lehre", herbeigeführt sei; sondern er erschließt dies bloß daraus, daß es sonst (wenn es nicht dazu diene), so viel wir zu sehen vermögen, gar keinen Nutzen oder Zweck habe. Es ist aber bereits nachgewiesen, daß dieser Schluß nicht bindend sei, indem ein ungewöhnliches Ereigniß auch noch wohl einen uns unbekannten Nutzen oder Zweck haben könne. Jedoch, hiervon auch abgesehen, sieht doch Jeder bald ein, daß dieser Schluß nur dann bindend sein könnte, wenn das Ereigniß von Gott selbst herbeigeführt wäre. Freilich geschieht alles, was geschieht, in gewissem Sinne durch Gott, nämlich in so fern eine jede Kraft, die freie wie die unfreie, durch Gott da ist; aber was Gott nicht unmittelbar durch sich selbst wirkt, ist das auch von Gott positiv zu diesem oder jenem Zwecke gewollt? Ein ungewöhnliches Ereigniß z. B., das mit dem Vortrag einer gewissen Lehre verbunden, aber von einem mit übermenschlichen Kräften ausgerüsteten bösen Wesen (und daß solche Wesen möglicher Weise wohl da seien, wird der Verf. nicht in Abrede stellen können) herbeigeführt ist, muß das gerade zur Bestätigung dieser Lehre von Gott gewollt sein? Kann nicht Gott auch, nach seinen uns unerforschlichen Rathschlüssen, eine Verführung mehrer Menschen durch solche höhere Wesen zulassen, wie er ja auch so viele Verführungen der Menschen durch Menschen zuläßt? Oder wer hat die Macht, die Erkenntniß, die Weisheit ꝛc. Gottes bis dahin ergründet, daß er sagen dürfte, Gott könne das nicht? Wenigstens hätte der Verf. nachweisen sollen, wo eine solche Verführung mit Vernunft nicht mehr könne angenommen werden. Da er das aber nicht gethan hat, so ist schon allein darum sein ganzes Argument für die Annahme einer Offenbarung als einer göttlichen nicht streng beweisend — und was ist ein Argument ohne strenge Beweiskraft? Außerdem glauben wir noch aufmerksam machen zu müssen, daß die Erklärung,

die der Verf. von dem (bisher besprochenen) zweiten Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung aufstellt, einerseits zu eng, andererseits dagegen zu weit sei. Sie ist zu eng: es heißt nämlich darin, es müsse sich von dem ungewöhnlichen Ereignisse kein Nutzen angeben lassen, wenn es nicht der sein sollte, daß es uns zur Bestätigung jener Lehre diene. Daraus folgte offenbar, daß ein Ereigniß, wovon sich noch ein anderer Nutzen, den es habe, erkennen ließe, wie z. B. die wunderbaren Heilungen Jesu, die gewiß schon als bloße Heilungen den Menschen von Nutzen waren, kein solches Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung mehr wären, — was aber doch auch der Verf. schwerlich wird zugeben wollen. Sie ist zu weit, wenigstens nach der gewöhnlichen Ansicht: denn der Verf. läßt (wie aus vielen Aeußerungen desselben, z. B. S. 391—92, besonders aber S. 394, erhellet) zu, daß solche ungewöhnliche Ereignisse „aus Naturkräften und nach Naturgesetzen erfolgt sein dürften". Hiernach wären alle ungewöhnlichen, aber natürlichen Ereignisse Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung; doch nein, nicht alle (nach des Verf. Ansicht), sondern nur solche, „denen wir vernünftiger Weise den Zweck, daß Gott sie zur Beglaubigung einer Lehre veranstaltet habe, zuschreiben können" (S. 394). Nach der gewöhnlichen und wohlbegründeten Ansicht sind nur Wunder (d. h. solche äußere Begebenheiten, welche auf die Weise, wie sie geschehen, nicht nach der Ordnung der Natur, sondern außer derselben, also durch eine übernatürliche Kraft, hervorgebracht werden,) Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung, jedoch nur dann, wenn sie göttliche Wunder sind, was aber nicht aus ihnen selbst erkannt, sondern nur mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der mitgetheilten Lehre, so wie der eigenen Erklärung des mittheilenden Wesens über seine Function, moralisch ausgemacht werden kann: wie Hermes ausführlich nachweiset in der dritten Untersuchung der philosophischen Einleitung in die christka-

tholische Theologie. Daß übrigens wahre Wunder, d. h. Wunder in dem vorhin angegebenen Sinne, wohl erkennbar seien (was der Verf. im §. 176 ausdrücklich läugnet), ist in dem §. 81 des eben genannten Werkes klar und überzeugend nachgewiesen.

Wir glauben hiermit sattsam dargethan zu haben, daß wir wenigstens der Abhandlung des Verf. von der Möglichkeit und den Kennzeichen der göttlichen Offenbarung nicht die Vorzüglichkeit zuerkennen können, welche ihr die Herausgeber seines Buches zuerkennen zu müssen glauben; wir sind vielmehr der Ansicht, daß Beides (die Möglichkeit einer Offenbarung und die Bedingung oder die Bedingungen, unter welchen ihre Annahme nothwendig ist,) sich weit besser und gründlicher nachweisen lasse, ja, daß dieses vor dem gelehrten Publicum vor sechszehn Jahren bereits geschehen sei, und zwar in dem vorhin genannten Buche von Hermes, worauf wir die Herausgeber, der Kürze wegen, verweisen.

Wir hätten noch über vieles Andere mit dem Verf. zu rechten; allein unsere Recension über den I. Theil seines Werkes hat vielleicht schon die gerechten Gränzen, welche für die Beurtheilung solcher Werke abgesteckt sind, zu sehr überschritten, als daß wir uns noch fernere Bemerkungen über denselben erlauben dürften. (Schluß folgt.)

Johann Wessel, ein Vorgänger Luther's. Zur Charakteristik der christlichen Kirche und Theologie in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit. Von D. Ullmann, ordentl. Prof. der Theol. zu Halle. Hamburg, Fr. Perthes. S. XIV u. 480.

Hr. Ullmann sagt in der Vorrede, daß ihn, „seit er sich selbstständig mit kirchenhistorischen Studien beschäftige, ganz vorzüglich das der Reformation unmittelbar vorhergehende

Zeitalter angezogen habe; und es habe ihm diese Uebergangszeit aus dem Mittelalter in den neuern Zustand der Kirche und Theologie einer genauern Erforschung und Darstellung um so würdiger geschienen, je weniger sie einerseits in gewissen Hauptpartieen bisher bearbeitet worden, und je mehr sie andererseits vielfache Vergleichungspunkte mit unsern gegenwärtigen religiösen und theologischen Zuständen darbiete." Die Wahrheit des zuletzt genannten Grundes dürfte vielleicht Mancher bis zur nähern Nachweisung dahin gestellt sein lassen. Mit dem ersten, wichtigern dagegen wird sich wohl Jeder einverstanden erklären. Einmal haben bekannter Maßen die Kirchengeschichtschreiber auf die Durchforschung der *spätern Jahrhunderte überhaupt* in weit geringerm Maße ihren Fleiß verwendet, als auf die Aufklärung der ersten Zeiten des Christenthums. Ein starkes dogmatisches und polemisches Interesse wies die verschiedenen christlichen Parteien zunächst und hauptsächlich nur auf die Zeiten des Ursprungs und der ersten Entwickelung der Kirche hin; und auch von denen, die sich das ganze Gebiet der christlichen Kirchengeschichte zum Gegenstande ihrer Forschung und Darstellung gewählt, war es nur Wenigen (und gerade den gründlichsten Forschern am wenigsten) vergönnt, dem Strome der Geschichte in ihren Werken bis auf die spätern Jahrhunderte zu folgen; die Meisten wurden mitten in ihrer Arbeit vom Tode übereilt, und hinterließen ihre Werke mehr oder weniger unvollendet. Dann liegt aber auch in dem eigenthümlichen Charakter jener Zeit des spätesten Mittelalters ein besonderer Grund, woraus sich die relative Vernachlässigung dieser Periode von Seiten der kirchenhistorischen Forschung begreifen läßt. Es ist nämlich im Ganzen für die Kirche eine äußerlich ruhige Zeit, in der das religiöse Leben und die theologische Wissenschaft in stiller naturgemäßer Entwickelung begriffen waren. Solche Zeiten geben aber dem Kirchengeschichtschreiber, wie die Zeiten des Friedens dem Profan-Historiker, nur dann einigen Stoff für seine Darstellungen,

wenn er sich dem mühsamen Geschäfte unterzieht, in die sämmtlichen, auch an sich unbedeutendern, Verhältnisse der Zeit tief einzudringen, um dann aus den einzelnen, darin zerstreut liegenden Notizen ein Gemälde des allgemeinen Cultur-Zustandes entwerfen zu können. Dazu mochte man aber hier in der Regel um so weniger aufgelegt sein, da zunächst darauf eine der wichtigsten und anziehendsten Perioden, in der sich je eine Begebenheit, die wieder einen großen Theil der Christenheit in Aufregung und Bewegung brachte, auf dem kirchlichen Schauplatze zutrug, zu behandeln war. So kam es denn, daß die Zeit vor der Reformation ungewöhnlich vernachlässigt wurde. Höchstens entwarf man in einigen allgemeinen Zügen ein Bild von ihr zu dem Zwecke, es der Reformation gleichsam als Folie unterzulegen; da konnte aber eine wahre, unparteiische Abbildung der Zeit nicht erwartet werden, wenigstens nicht von denen, die hier vorzüglich in Betracht kommen: von den Anhängern und Freunden der Reform. Denn es war gar zu natürlich, daß dieselben, um den hier erwünschten Contrast zu erhalten, die hellern Farben sorgfältig fern hielten, es dagegen an den dunkeln und schwarzen um so weniger fehlen ließen. Es kann daher nur gebilligt und mit dankbarer Anerkennung aufgenommen werden, daß der Verfasser seine Bemühungen gerade jener Periode zugewendet und dieselbe zum Gegenstande eines gründlichern und tiefer eindringenden Studiums gemacht hat. Eben so unbedenklich ist auch zu billigen, daß er die Beleuchtung jener Zeit mit der ausführlichen Lebensbeschreibung und Charakterisirung einer ausgezeichneten Persönlichkeit aus jenem Zeitalter begonnen hat. Denn nichts ist so sehr geeignet, uns ein wahres, lebenvolles Bild von einem gewissen Zeitalter zu geben, als die Biographie eines Mannes aus demselben, der nicht ohne Einfluß auf seine Zeit und deren Bestrebungen gewesen. Da werden wir nothwendig mitten in das lebendige Treiben der frühern Generation hinein versetzt, und wir bekommen von derselben mittelst

eigener Anſchauung eine ſo klare und beſtimmte Vorſtellung, als ſie uns durch allgemeine, wenn auch noch ſo ausführliche, Charakteriſirungen nicht beigebracht werden kann. Natürlich: je höher die Stellung des Mannes, der uns vorgeführt wird, unter ſeinen Zeitgenoſſen war, und je ausgedehnter ſeine Wirkſamkeit, deſto vollſtändiger ſpiegelt ſich in ihm allein ſeine ganze Zeit ab. So gibt es Männer, die ihr Zeitalter ſo ganz beherrſchten, daß ſie als die eigentlichen Repräſentanten desſelben zu betrachten ſind. Wir brauchen da nur im Beſitze derjenigen Urkunden zu ſein, in denen die Beziehungen dieſer Männer zu den Zeitgenoſſen enthalten ſind, und wir haben den Stoff zu einem vollſtändigen Gemälde von der geſammten Zeit, in der ſie lebten. Die Biographie des h. Bernhard iſt zugleich eine Charakteriſtik des ganzen kirchlichen Lebens im 12. Jahrhunderte. — Wenn nun auch ſolchen Männern, deren es freilich nur wenige gibt, der hier geſchilderte, Joh. Weſſel, nicht beigezählt werden kann, ſo nimmt derſelbe doch unter den gelehrten Theologen ſeiner Zeit eine ſolche Stellung ein, und hat ſeiner beſondern, in ſeinen Werken uns aufbehaltenen, meiſt eigenthümlich und ſelbſtſtändig entwickelten Anſichten wegen insbeſondere ſeit der Zeit der Reformation einen ſolchen Ruf erlangt, daß ſein Leben und ſeine Wirkſamkeit wohl ſorgfältiger, als es bisher geſchehen, gewürdigt zu werden verdiente. Auch ſtand er in ſo enger Verbindung mit den berühmteſten ſeiner Zeitgenoſſen, und kam überhaupt während ſeines Lebens in ſo nahe Berührung mit den wichtigſten damaligen Erſcheinungen auf dem Gebiete der Kirche und Theologie, daß der Biograph dieſes Gelehrten ſehr paſſende Veranlaſſung hat, ja, mehr oder weniger genöthigt wird, den ſämmtlichen Ereigniſſen und Vorfällen, die damals das kirchliche Leben bewegten, ſeine Aufmerkſamkeit zu widmen, ſo daß nothwendig die Biographie W's., wenn ſie anders mit der gehörigen Sorgfalt und Treue bearbeitet iſt, tief in jenes Zeitalter einführen und ein ziemlich vollſtändiges Bild desſelben vorhal-

ten muß. Davon wird ſich ein Jeder auch ſchon aus dem kurzen Abriſſe, den wir hier von der Lebensgeſchichte W's. nach Anleitung des vorliegenden Werkes geben wollen, überzeugen können. Johann Weſſel, oder (wie Letzteres nach damaliger Sitte, wegen des ähnlichen Klanges umgeändert wurde) Baſilius, mit dem Familien-Zunamen Gansfoet, ſpäter von Verehrern auch lux mundi, von minder Gewogenen aber magister contradictionis betitelt, wurde geboren zu Groeningen von ſchlichten Bürgersleuten um das Jahr 1420 oder nach einer andern, weniger wahrſcheinlichen Angabe ſchon 1400. Da er ſeine Eltern ſehr früh durch den Tod verlor, nahm eine begüterte Verwandte ihn in ihr Haus auf und ſchickte ihn mit ihrem eigenen Sohne zuerſt in die Schule zu Groeningen, dann in die in größerm Rufe ſtehende Schule in Zwoll. Sein Aufenthalt und ſeine Bildung an letzterm Orte muß ohne Zweifel als das Wichtigſte aus ſeiner erſten Jugendzeit und als etwas, das von dem entſchiedenſten Einfluſſe auf ſein ganzes Leben geweſen, hervorgehoben werden.

Die Schule zu Zwoll ſtand nämlich unter der Leitung einer vor nicht gar langer Zeit in jener Gegend geſtifteten eigenthümlichen Genoſſenſchaft, der ſo genannten Geſellſchaft der Brüder vom gemeinſamen Leben, deren einziger Zweck Beförderung des praktiſchen Chriſtenthums war. Die Zeit, in der W. in Zwoll ſtudirte, war für dieſen Verein die Periode der ſchönſten Blüthe. Denn damals gerade lebte, und zwar ganz in der Nähe von Zwoll, dasjenige Mitglied desſelben, das als die herrlichſte Frucht, die jene Stiftung getragen, betrachtet werden muß, Thomas von Kempen. Es läßt ſich daher zum Voraus denken, daß die hier gegebenen Lehren und Beiſpiele tiefen Eindruck auf das jugendliche Gemüth unſeres W. werden gemacht haben. Und in der That iſt in W. der Zögling des genannten Inſtituts und der Geiſtesverwandte des Thomas von Kempen in mancher Hinſicht nicht zu verkennen. Die innige, chriſtliche Frömmigkeit, welche ſich in vielen ſeiner Werke ausſpricht, die praktiſche

und aszetische Tendenz, die darin vorherrschend ist, so wie auch die in seinen spätern Jahren hervortretende Neigung zu einem stillen, vom Geräusche der Welt entfernten Leben sind Eigenthümlichkeiten, die gewiß größtentheils dem Einflusse der in Zwoll genossenen Bildung zuzuschreiben sind. Indessen hinderte ihn doch ein eigener, schon damals stark hervortretender Charakterzug, sich der Richtung, welche die Brüder vom gemeinsamen Leben verfolgten, ganz und entschieden hinzugeben. Ihm stieß nämlich von den zwei Seiten, von denen jeder Gegenstand betrachtet werden kann, allemal nur die schlimmste auf, und über der Betrachtung dieser vergaß und übersah er die andere, gute. So erging es ihm auch bei der Betrachtung der kirchlichen Einrichtungen. Während z. B., um mit den Worten des Verfassers zu reden, Thomas alle Gebräuche des Mönchslebens unschuldig mitmachte, und sie von innen heraus durch die überströmende Fülle seines frommen Sinnes beseelen und verklären konnte, trat bei W. sogleich das denkende Urtheil dagegen hervor, und er sah nur den Aberglauben und Mißbrauch, der darin verborgen lag. Als man ihn zum Fasten anhielt, sprach er: Wollte Gott, daß ich stets trunken wäre (von heiliger Liebe, wie der Verf. erklärend hinzufügt) und nur fastete von Sünden und Lastern! — In dieser Hinsicht entfernte er sich daher gänzlich von dem Geiste, der jene Genossenschaft beseelte. Sie hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den Zustand der Kirche von innen heraus durch stille Besserung und Heiligung der einzelnen Individuen so viel möglich zu reformiren; W. dagegen gehörte zu den Reformatoren, welche die Verbesserung durchaus mit der Abänderung äußerlicher Einrichtungen beginnen wollen, und das goldene Zeitalter schon durch solche Veränderungen herbeiführen zu können glauben mögen. Daher kam es denn, daß er hier schon genöthigt wurde, seiner eigenthümlichen Ansichten wegen, die er, wie es scheint, nach dortiger Einrichtung der Schule, den jüngern Schülern auch schon lehrend vortrug, sich zu vertheidigen,

und endlich gar, Zwoll zu verlassen. Er begab sich nun zu seiner fernern, eigentlichen gelehrten Ausbildung nach Köln. Hier bestanden als Vorbereitungs-Anstalten zu der Universität, und in organischer Verbindung mit derselben, insbesondere mit der philosophischen oder der damals so genannten Artisten-Facultät, eigene Collegien oder Gymnasien, Bursen genannt; in eine derselben, die Laurentius-Burse, die vor Kurzem von einem groeninger Landsmanne, Laurentius Berungen gestiftet war, wurde W. aufgenommen. Nachdem er den ganzen philosophischen Cursus absolvirt hatte und selbst zum magister artium creirt worden war, wandte er sich zum Studium der Theologie. Indeß sprach die regelrechte orthodoxe Methode, in welcher dasselbe hier betrieben wurde, seinen strebsamen, paradoxensüchtigen Geist wenig an; mehr Befriedigung und angenehmere Beschäftigung fand er in den dasigen reichen Klosterbibliotheken, die er mit großem Eifer durchsuchte und excerpirte. Insbesondere wurde er von den Werken eines Abtes, der im 12. Jahrhundert in der Nähe gelebt hatte, des Ruprecht oder Rupert von Deutz, vorzüglich angezogen. Daraus, wie auch aus andern Schriften, zog er sich das Merkwürdigste aus und schrieb es in ein Collectaneen-Buch, das er sein ganzes Leben hindurch bei sich trug und erweiterte. (Dieses Mare magnum, wie er es nannte, ist leider verloren gegangen; es würde interessante Aufschlüsse über das Verhältniß mancher Ansichten W's. zu den Meinungen früherer Gelehrter geben.) In Köln wurde ihm auch von geflüchteten Griechen so viel Kenntniß der griechischen Sprache beigebracht, daß er sich später darin selbst weiter bringen konnte. Auch soll er hier von Mönchen, die sich früher im Orient aufgehalten, in den orientalischen Sprachen unterrichtet worden sein, was wenigstens von der hebräischen Sprache nicht unwahrscheinlich ist. Während seines dortigen Aufenthaltes muß W. sich auch schon besonders ausgezeichnet und einen bedeutenden Ruf erlangt haben; denn es wurden ihm hier schon vortheilhafte Anerbietungen gemacht, um ihn

als Lehrer für die Univerſität Heidelberg zu gewinnen. Er ſchlug dieſelben aber aus, weil ſeine Wißbegierde, die bis jetzt mehr angeregt, als befriedigt worden war, und ſeine Kampfluſt ihn vorerſt unwiderſtehlich nach Paris hinzogen, als dem Hauptſitze und Mittelpunkte aller theologiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaft, wo auch damals gerade der ſich durch das ganze Zeitalter der Scholaſtik hindurchziehende Kampf der Realiſten und Nominaliſten neuerdings und heftig angeregt worden war. Ueber Löwen, wo er ſich kurze Zeit aufhielt und mit den Profeſſoren gelehrte Disputationen hielt, begab er ſich in den erſten Jahren der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach der franzöſiſchen Hauptſtadt. Ueber W's. Wirkſamkeit in der langen Zeit ſeines Aufenthaltes an der Univerſität zu Paris iſt wenig zu berichten; öffentlich und amtlich ſcheint dieſelbe nie geweſen zu ſein. Doch ſtand er mit den Profeſſoren und andern angeſehenen Gelehrten und Prälaten in freundſchaftlicher Verbindung und übte auch auf jüngere Freunde durch ſeinen Privat-Umgang, durch Anregung und Anleitung wohlthätigen Einfluß aus. Er ſelbſt erzählt, daß er hauptſächlich deßwegen nach Paris gegangen ſei, um, als tüchtiger realiſtiſcher Kämpe, zwei berühmte Lehrer ſeiner Nation von dem Syſteme des Formalismus, dem dieſe anhingen, zum Realismus herüber zu bringen; doch habe er in dem Kampfe mit ihnen ſeine eigene Schwäche und die Unhaltbarkeit ſeiner Anſicht kennen gelernt und ſelbſt das Syſtem der Formaliſten angenommen; indeß bei genauerer Erforſchung dieſer philoſophiſchen Richtung habe er auch darin Mängel gefunden, und ſei dann zu der Partei der Nominaliſten übergegangen. Durch einen dieſer Lehrer, den Heinrich v. Zomeren, wurde er vermuthlich auch mit dem berühmten Cardinal Beſſarion und mit deſſen vertrautem Freunde, dem General der Minoriten, Franz von Rovere, nachmaligem Papſt Sixtus IV., die ſich damals in Paris aufhielten, bekannt gemacht. Außerdem nennt er hin und wieder noch andere namhafte Gelehrte, z. B. Peter den

Picarden, als ſeine Lehrer und Freunde. In dem Kreiſe dieſer Männer hat er oft, wie er ſpäter ſchreibt, freiere Anſichten, insbeſondere über den Ablaß, aufgeſtellt und vertheidigt. Von den jüngeren Männern, mit denen W. hier in Verbindung geſtanden, ſind als die berühmteſten bekannt Rudolph Agricola und Johann Reuchlin. Von Paris aus muß er auch zuweilen, wenn auch nur auf kürzere Zeit, die übrigen Gelehrtenſitze und berühmten Städte Frankreichs beſucht haben. Wenigſtens erwähnt er ſpäter gelegentlich einer öffentlichen Disputation, die er in Angers gehalten, und an einer andern Stelle bezeugt er ſeine ehemalige Anweſenheit in Lyon.

Dieſe kleinen Unterbrechungen mit eingerechnet, dauerte ſein Aufenthalt in Paris bei ſechszehn Jahre, etwa von 1454 bis 1470. Gegen 1470 reiſ'te er von dort nach Italien. Ueber dieſe Reiſe aber, wie über ſeinen Aufenthalt in Italien, haben wir noch weniger beſtimmte Nachrichten. So viel wiſſen wir, daß er im vorletzten Regierungsjahre Paul's II. d. i. 1470, in Rom war. Er erzählt, er ſei um dieſe Zeit mit mehren andern pariſer Gelehrten bei einem angeſehenen Beamten des päpſtlichen Hofes zu Tiſche geweſen, und es ſei dort die Rede auf ſeine freiſinnigen Anſichten über den Ablaß gekommen. Da habe Jener wider Vermuthen die Sache leicht genommen, und nur bemerkt, das ſei nichts Neues. Auch habe er nachher mehre am päpſtlichen Hofe Angeſtellte gefunden, die darin mit ihm übereinſtimmend, ja, noch freier, als er, gedacht hätten. Um dieſe Zeit war übrigens Beſſarion ebenfalls in Italien, und Peter von Rovere beſtieg im folgenden Jahre den päpſtlichen Stuhl; daher es mehr als wahrſcheinlich iſt, daß er mit dieſen beiden Männern hier die früher angeknüpfte Verbindung fortgeſetzt habe. Hinſichtlich des Papſtes wird dies auch durch eine nicht unglaubwürdige Anekdote beſtätigt. W. ſoll ſich nämlich, als der Neugewählte Sixtus, ihm bei einer Audienz freiſtellte, ſich eine Gnade auszubitten, ſtatt alles Andern nur eine hebräiſche und eine griechiſche Bibel gewünſcht haben. (Fortſ. folgt.)

Unfruchtbarkeit der von den Protestanten zur Bekehrung ungläubiger Völker unternommenen Missionen. Dargethan aus den eigenen Berichten der Missionare. Eine Abhandlung von Nicol. Wiseмann, Rector des englischen Collegiums und Professor der orientalischen Sprachen zu Rom, Mitglied der Akademie der katholischen Religion daselbst, und der k. Gesellschaft der Wissenschaften in London etc. Nach dem ital. Original treu übersetzt. Augsburg 1835. Verlag der Carl Kollmann'schen Buchhandlung. VIII u. 119 S. 8.

Von Natur strebt das bessere Ich im Menschen, dasjenige, was es als wahr und gut erkannt hat, auch Andern mitzutheilen. Dieser edle Trieb ist um so mächtiger, je reiner und lebhafter die Erkenntniß ist, welche der Mensch von dem, was wahr und gut, sich verschafft hat. Unter den Christen der ersten Jahrhunderte hat sich dieses Streben, gehoben durch den Befehl des Heilandes, „allen Völkern das Evangelium zu verkünden", mit einem Eifer und einem Erfolge bewährt, wie niemals sonst in der Weltgeschichte. Auch in den späteren Zeitaltern der Kirche, wo jener erleuchtende und zündende Glaubenseifer der Vorzeit von den Bestrebungen der Zeit niedergehalten und verschlungen worden, hat es immer doch einzelne hervorragende Seelen gegeben, welche inmitten der Zerstörungen und der Apathie ein unermüdet thätiges und von aufopfernder Liebe beseeltes Leben dem edeln Streben ihres Herzens, der Mahnung des Heilandes und dem großartigen Gedanken zum Opfer gebracht haben, mitzuwirken, die kühnen Vorhersagungen der h. Bücher zu realisiren, und alle Völker der Erde, wie sehr sie auch durch Sprache und Geschlecht, durch angestammten Haß und unversöhnliche Feindschaft geschieden seien, zu Einer großen Gottesfamilie zu verbinden, und die Segnungen der Liebe und des Friedens über

alle Länder der weiten Erde auszustreuen. Auch hier hat die Kirche zu Rom ihre potior principalitas behauptet; von je her gingen von dort Glaubensboten aus, oder holten an der Schwelle der Apostel die Weihe ihrer Sendung. Dann aber, im sechszehnten Jahrhunderte, als eine neue Welt entdeckt und Europa in Kämpfen entbrannt war, als blühende Reiche und Länder sich von der Mutterkirche lostrennten, erhoben sich, als gälte es, das Verlorne wieder zu gewinnen, Tausende begeisterter Glaubensboten, die, von Einer großen Hoffnung, von Einem großen Zwecke getrieben, auf alle Annehmlichkeiten des civilisirten Lebens verzichteten, allen Gefahren und Mühseligkeiten, dem Tode selbst Trotz boten, um die Völker in dem fernsten Abende und Morgen, wo Tyrannei und thierische Grausamkeit sich ihre Opfer schlachten, aufzusuchen und zu der Religion der Liebe zu bekehren. Obwohl in seinen Grundfesten erschüttert, war der Stuhl Petri wieder an der Spitze dieser Unternehmungen, die Thätigkeit und den Eifer der nach allen Richtungen der Erde hin sich ergießenden Glaubensboten lenkend und ordnend, und für die ununterbrochene Wirksamkeit derselben durch jene Congregation und Weltanstalt sorgend, deren Namen von den Anstalten zur Fortpflanzung des Unglaubens und des Umsturzes jetzt usurpirt wird. Wäre der kühne Lauf dieser Glaubensboten durch die auri sacra fames, durch kleinliche Eifersucht und Rücksichten nicht gehemmt, wäre der religiöse Zwiespalt, welcher Europa theilt, mit der Verkündigung nicht auch in die alte und neue Welt hineingetragen, wäre mit vereinter Kraft das Ziel erstrebt worden, wer weiß, wie die andern Welttheile jetzt aussehen und wie gering die Anzahl derjenigen sein würde, welche ihr Herz dem Evangelium verschlossen halten!

Die Protestanten in den beiden ersten Jahrhunderten, ganz dem Kampfe mit der Mutterkirche hingegeben, durch innern Zwiespalt und Schulgezänke zerrüttet, dachten nicht daran, auch fremden Völkern das Evangelium zu verkünden. Der

Eifer, der dann in Dänemark und England aufgelebt und insbesondere die kleinern Religions-Parteien, alle die Stillen im Lande ergriffen, hat besonders seit dem Anfange dieses Jahrhunderts lebhaft sich in den unzähligen Vereinen ausgesprochen, die sich über England und den Continent immer zahlreicher ausbreiten. Die Mittel, welche zu diesem schönen Zwecke von diesen Anstalten aufgebracht werden, sind unglaublich groß *), und die Quellen, aus denen sie fließen, ohne Widerrede lobenswerth. Je schöner dieses Streben und je reichlicher diese Mittel, um so befremdender ist es, daß die Resultate, welche mit denselben errungen werden, so unglaublich gering sind. Die heftigsten Gegner ihrer Missionen finden die Protestanten in den Reihen ihrer eigenen Glaubensgenossen, und Zeugnisse derselben liefert hinlänglich die Litteratur des Missionswesens; sie sind auch in der Schrift, die wir hier zur Anzeige bringen wollten, zahlreich genug aufgeführt. Die Glaubwürdigkeit dieser Gegner etwa mit einem Coup de main bei Seite zu schieben, weil diese Anklagen der Missionen von der so genannten rationalistischen Partei ausgehen, kann nicht immer gelingen, da oft eben diese durch ihre Lobeserhebungen der katholischen Missionen den Beweis ablegen, daß sie nicht den Missionen überhaupt feind sind. Mag auch dieses geistliche Streben nicht selten sich in Egoismus zersetzen und auflösen, ein Grund der Unfruchtbarkeit dieser Bestrebungen muß in den Verkündigern und der verkündigten Religion selbst gefunden werden. Denn die kör-

*) Der Verfasser berechnet, daß, die vielen übrigen nicht eingerechnet, vier Missionsgesellschaften in England in einem Jahre zusammen eine Einnahme von 200,000 Pf. Sterling hatten! Um eine Idee von den Quellen zu geben, führt der Verfasser einige Auszüge aus dem Evangelical Magazine an. Danach kam ein: aus dem Verkaufe von Schwefelfaden 1 Pf. 3. Erlös aus dem Verkaufe von Patent-Mäusefallen Pf. St. 1, 4, 6. Ein Gewisser widmete den Missionaren den jährlichen Ertrag eines Kirschbaumes. Eine arme Frau brachte einen Beutel mit 960 Farthings (¼ Heller). Eine junge Blinde trug jährlich 30 Shilling bei, welche sie Abends für Licht hätte ausgeben müssen, wenn sie hätte sehen können, u. s. w.

perlose Gestalt, in welcher jene Religion auftritt; die Anlage derselben, sich in die individuelle Ansicht umzusetzen; der Mangel eines festen Beschlossenseins; die Einrichtung, welche die Verkündiger in so enger Beziehung zu der Familie und dem Leben hält und jenen Enthusiasmus schwächt, der sich willig dem Tode in die Arme stürzt; der Mangel geordneter Anstalten, wodurch der gefallene Kämpfer sogleich wieder ersetzt wird, müssen nothwendig geringere Erfolge versprechen, als eine Religion, welche den Menschen, den Rohen wie den Gebildeten, im kältesten wie im heißesten Klima, jedes Mal von seiner eigenthümlichen Seite ergreift; welche ihren Lehrtypus fest ausgeprägt und in einem fest geordneten Gemeinwesen beschlossen hält; welche, von Einem Mittelpunkte aus, um den sich die Erfahrungen vergangener Jahrhunderte lagern, die Thätigkeit jener Militiae Christi, die sich dem Kriege mit dem Unglauben und der Barbarei widmete, ordnend, die Reihen der gefallenen Kämpfer leichter mit neuen Helden schließen kann, während diese, an kein Vaterland, an keine Familie gebunden, nur durch Eine große Sehnsucht getrieben werden: für Christus zu wirken und zu sterben, und, durch Wunder ihre Lehre unterstützend, durch ihren Tod nicht selten Größeres wirken, als durch ihr thatenreiches Leben. Sanguis martyrum semen Christianorum.

Der Verfasser, in Rom lebend und England durch Abstammung und Wirksamkeit angehörend, hat mit unermüdetem Fleiße seine Belege aus den Berichten der Missions-Gesellschaften und den Schriftstellern gesammelt, von denen er sagt, daß sie den Missionen günstig seien; er hat ein Gemälde geliefert (wiewohl in der Composition der Geist des Künstlers sich nicht verräth), mit dem diejenigen sich billig bekannt zu machen suchen sollten, die nur die glänzenden Vorträge der Lords Roden und Berley hören, welche bloß die Resultate der Berechnungen der Agenten dieser Gesellschaften sehen. —

Die Uebersetzung hätte durch eine fleißige Revision gewinnen können.

Handbuch der Pastoral-Medicin von A. M. Vering. Zweite, von einem praktischen Arzte revidirte, sehr vermehrte und verbesserte Ausgabe. Münster 1835, in der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Unter dem bescheidenen Titel eines „Versuchs der Pastoral-Medicin" erschien 1809 in der Aschendorff'schen Buchhandlung zu Münster von A. M. Vering, praktischem Arzte zu Liesborn und correspondirendem Mitgliede der josephinischen medicinisch-chirurgischen Akademie zu Wien, ein Werk, welches die sämmtlichen dem praktischen Geistlichen nützlichen medicinischen Kenntnisse umfaßt, ihn mit gewissen Resultaten aus der Arzneiwissenschaft, die einen wesentlichen Einfluß auf die praktische Seelsorge haben, bekannt macht, und demselben die Mittel an die Hand gibt, welche er in gewissen Fällen anzuwenden hat, um desto sicherer das erhabene Ziel seiner Amtsverrichtungen zu erreichen. Bei der Herausgabe dieses Werkes hatte der Verfasser, wie er selbst in der Vorrede sagt, einen doppelten Zweck vor Augen: Erstens wollte er den Seelsorger über verschiedene aus der Natur- und Arznei-Wissenschaft geschöpfte Resultate, welche einen größern oder geringern Einfluß auf seine Amtsverrichtungen haben, belehren, und ihm einige Winke zur Anwendung derselben auf bestimmte Fälle geben. Zweitens suchte er durch einen kurzen Unterricht über die Lebensordnung für Gesunde und Kranke, über die Hülfsleistung bei gefährlichen Krankheits-Zufällen und bei den in plötzliche Lebensgefahr Gerathenen, den Seelsorger, vorzüglich auf dem Lande, in Stand zu setzen, seinen kranken Pfarrkindern in doppelter Hinsicht während der Abwesenheit eines Sachverständigen einen wesentlichen Nutzen zu leisten.

Das Werk fand überall ungetheilten Beifall, wurde von vielen Seelsorgern gebraucht und auf mehren Kathedern den angehenden Geistlichen empfohlen. Aber der Verfasser fand noch manche Mängel an demselben und wollte in der zweiten Auflage bedeutende Verbesserungen und Erweiterungen vornehmen, als ihn der Tod überraschte — der schöne Tod in der Erfüllung der Berufspflicht!

Seit mehren Jahren war das Werk im Buchhandel vergriffen, bis die Verlagshandlung einen vieljährigen praktischen Arzt vermochte, dasselbe einer genauen Revision zu unterwerfen und, bei der großen Vervollkommnung der naturhistorischen, chemischen und medicinischen Kenntnisse seit dem ersten Erscheinen desselben, in dieser zweiten Ausgabe zu dem gegenwärtigen Standpunkte der verwandten Wissenschaften heraufzuheben. Es hat überall viele Zusätze und Ergänzungen erhalten; auch ist eine kurze Abhandlung über die Cholera an ihrer Stelle eingeschaltet worden. So ist es nun unter dem Titel: „Handbuch der Pastoral-Medicin", zu Anfang dieses Jahres erschienen, und darf in seiner gegenwärtigen Gestalt mit Recht die Gunst des betheiligten Publicums in Anspruch nehmen, so wie allen Geistlichen in der praktischen Seelsorge nicht allein als ein nützliches, sondern höchst nothwendiges Buch angelegentlichst empfohlen werden. Druck und Papier machen der Verlagshandlung Ehre; der Preis ist sehr billig.

Wissenschaftliche Aufsätze, Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

D. Möhler, über die Inspiration.

Prof. J. A. Möhler behauptet S. 379 seiner Symbolik (dritte Aufl.), wir erhielten das Zeugniß von der Inspiration der biblischen Schriften erst durch die Kirche, erlangten also erst durch dieses Zeugniß der Kirche die Gewißheit von der Inspiration oder göttlichen Eingebung jener Schriften. Wir können dieser Behauptung nicht beistimmen. Wir sind der Ansicht, es lasse sich eine Gewißheit von der Inspiration, wenigstens der neutestamentischen Schriften (um über diese der Kürze wegen allein zu sprechen), noch in einem ganz andern Wege erwerben, und zwar in folgendem:

Es läßt sich doch die Echtheit der neutestamentischen Schriften, so wie die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser, so streng, ja, noch weit strenger beweisen, als das in Ansehung irgend einer andern alten Schrift und deren Verfassers geschehen kann. [Für die Wahrheit dieser Behauptung berufen wir uns auf die erste Abtheilung der positiven Einleitung in die christkath. Theologie von G. Hermes, 1. bis 8. Abschnitt.] Hieraus folgt, daß also die moralische Vernunft, falls sie des Geschichtglaubens für ihre nothwendigen Zwecke bedarf [und das ist wirklich der Fall, wie Hermes in §. 41, Num. 5 der philosophischen Einl. nachweiset], die Fürwahrannahme jener Schriften gebieten müsse, wenn anders der Inhalt derselben in einer nothwendigen Verbindung mit unserer Pflichterfüllung steht. [Und daß dieses auch der Fall sei, weiset wieder Hermes in dem 4. Abschn. der ersten Abth. der posit. Einl. nach.] Müssen aber einmal die neutestamentischen Schriften überhaupt als wahr, und zwar zunächst wenigstens als historisch oder äußerlich wahr, angenommen werden: so muß auf das Zeugniß dieser Schriften insbesondere auch angenommen werden, daß ein Jesus Christus einst eine so beschaffene Lehre, als sie berichten, vorgetragen, so wie, daß er diese Lehre für eine göttliche ausgegeben, und zum Beweise dieses seines Vorgebens sich auf solche von ihm gewirkte Werke, die von der Vernunft als wahre Wunder müssen angenommen werden [philos. Einl. §. 81], bezogen habe. Hieraus folgt dann weiter [nach §. 79 der philos. Einl.], daß Jesus Christus außerordentlicher Gesandter Gottes an die Menschen gewesen,

und also seine Lehre göttlich und an sich oder innerlich wahr sei, auch in den Theilen, worin sie unbegreiflich sein sollte. Nun hat aber dieser göttliche Gesandte in der an seine Jünger gehaltenen Abschiedsrede diesen Jüngern statt seiner einen andern Beistand, Tröster und Lehrer, nämlich den h. Geist, verheißen, welcher nicht wieder von ihnen weggehen, sondern ewig bei ihnen bleiben werde, um sie alles zu lehren und an alles zu erinnern, was er (Jesus) ihnen gesagt, auch, um sie noch manches Andere zu lehren, was er ihnen bisher, weil sie es noch nicht zu tragen vermochten, nicht gesagt, ja, um sie alle (zur Sache Jesu gehörende) Wahrheit zu lehren, und endlich sogar, um ihnen auch, wo das erforderlich wäre, das Zukünftige mitzutheilen. [Joh. XIV. 16. 17. 25. 26. XV. 26. XVI. 7. 8. 12. 13. 14.]

Was man nun auch immer an dieser Stelle der Wissenschaft (nämlich hier, wo man erst die Inspiration der neutestamentischen Schriften, so wie deren Verfasser, erkennen will) unter „h. Geist" denken mag: so viel wird man doch, will man anders nicht in den klaren Worten Jesu geflissentlich Unverständlichkeit suchen [was gewiß unvernünftig und unsittlich wäre, weil es, consequent durchgeführt, alles richtige Verständniß einer Schrift unmöglich machte], eingestehen müssen, daß derselbe seinen Jüngern zu ihrer fortgehenden Belehrung einen übernatürlichen Beistand verheißen, und also, wenn er seine Verheißung erfüllte [die Erfüllung erzählt das zweite Capitel der Apostelgesch.], sie inspirirt gemacht habe. Und dann folgt endlich von selbst, daß auch ihre Schriften inspirirt seien. Denn die Apostel erfreuten sich doch nach dem Willen Jesu des Beistandes des h. Geistes nur zu dem Zwecke, damit die christliche Lehre rein und vollständig an die Menschen gebracht würde; damit aber dieser Zweck erreicht werden konnte, mußten sie sich des gesagten Beistandes immer, also auch da, wo sie schriftlich lehrten, zu erfreuen haben — d. h.: ihre Schriften mußten inspirirt sein. — Hiermit glauben wir unsre Ansicht, daß sich die Gewißheit von der Inspiration der neutestamentischen Schriften *) noch in einem andern, als in dem von Prof. Möhler angewiesenen, Wege erwerben lasse, hinlänglich gerechtfertigt zu haben.

*) Zunächst jedoch nur von der Inspiration derjenigen neutestamentischen Schriften, welche von Aposteln, denen die Verheißungen (Joh. XIV. XV. XVI.) gegeben wurden, geschrieben sind, also von Matthäus, Johannes, Jacobus, Petrus und Judas. Allein von den Schriften des Paulus müßte dasselbe schon darum, weil er auf eine so außerordentliche Weise von Gott zum Apostelamte berufen wurde, angenommen werden, wenn er auch nicht selbst sagte, er habe sein

Wenn wir übrigens die Sache recht verstehen, so will es uns bedünken, daß die Behauptung des Hrn. Prof. Möhler eine Petitio principii einschließe, daß also in dem von ihm gewiesenen Wege die Gewißheit von der Inspiration der neutestamentischen Schriften gar nicht erworben werden könne. Wir erlauben uns, zu dem Ende auf Folgendes aufmerksam zu machen. Das Zeugniß der Kirche, welches nach Hrn. Möhler uns erst die Gewißheit von der Inspiration der neutestamentischen Schriften geben soll, kann doch unstreitig uns diese Gewißheit erst dann geben, wenn sie (die Kirche) selbst unter dem Schutze des h. Geistes steht und also unfehlbar ist. Läßt sich denn aber beweisen, daß die (jetzige oder überhaupt die nachherige) Kirche unter dem Schutze des h. Geistes stehe und also unfehlbar sei, bevor die Inspiration der Apostel und also auch ihrer Schriften mit Gewißheit erkannt ist? So viel wir wenigstens zu sehen vermögen, läßt sich auf eine wissenschaftliche Weise einzig daraus, wie der außerordentliche göttliche Gesandte Jesus Christus die Apostel für das ihnen übertragene Lehramt ausrüstete, erkennen, wie ihre Nachfolger im Lehramte [denn unter der Kirche, die ein Zeugniß für irgend etwas ablegen soll, ist doch eigentlich und zuletzt die lehrende Kirche zu verstehen, weil die hörende sich in ihrem Glauben an die lehrende anschließt,] ausgerüstet seien. Einzig daraus also, daß Christus die Apostel, diese ersten Träger des Lehramts in der von ihm gestifteten Kirche, mit der Gabe der Unfehlbarkeit in Erkennung, Vortragung und Erklärung seiner Lehre ausrüstete, können wir — das ist unsere Ansicht — schließen, daß auch ihre Nachfolger im Lehramte unfehlbar seien. Wenn nämlich Christus die ersten Verkündiger seiner Lehre (die Apostel) als solche unfehlbar gemacht hat, damit diese Lehre rein und vollständig an die damals lebenden Menschen gebracht würde, so müssen wir, da wir

---

Evangelium nicht von Menschen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen (Galat. I. 12.); und wenn er auch nicht selbst sich — wie den übrigen Aposteln — den Geist Gottes zulegte (I. Korinth. VII. 40.). Was aber die Evangelien von Marcus und Lucas anlangt, so ist nach dem Zeugniß der Geschichte jenes von Petrus, dieses von Paulus, beide also von inspirirten Männern, gutgeheißen. Hatten also auch Marcus und Lucas nicht, wie die übrigen Apostel, die Verheißung des h. Geistes bekommen, und waren sie demnach auch nicht selbst inspirirt (was wir aber hiermit noch gar nicht als unsere Ansicht ausgesprochen haben wollen): so wurden ihre Schriften doch durch die Gutheißung von Seiten inspirirter Apostel zu inspirirten Schriften. In welchem Sinne? darüber in der Anmerkung zu Ende dieses Artikels.

nicht annehmen können, daß ihm weniger an dem Heile der nachherigen Menschen gelegen gewesen sei, schließen, daß er auch die nachfolgenden Verkündiger des Evangeliums unfehlbar gemacht habe, — wenn auch nicht jeden einzeln für sich, dann doch wenigstens, wo sie collegialisch die Sache verhandeln. Daß aber zuvor die Kirche sollte als unfehlbar bewiesen und von dieser Kirche erst die Inspiration der Apostel und ihrer Schriften sollte erklärt werden können, das scheint uns eine Unmöglichkeit zu sein, und somit, wie bereits gesagt, jene Behauptung des Hrn. Prof. Möhler eine Petitio principii einzuschließen. Doch wollen wir dieses nur salvo meliori angedeutet haben.

Anmerkung. Weil wir bisher die Ausdrücke „Inspiration" und „Unfehlbarkeit" so ziemlich promiscue gebraucht haben: so müssen wir, da das vielleicht Manchem als ein Fehler erscheinen dürfte, uns über dieses Verfahren rechtfertigen, und zu dem Ende etwas über das Verhältniß beider zu einander sagen — und zwar zunächst wieder in Bezug auf die neutestamentischen Schriften und deren Verfasser. Unter Inspiration im engeren Sinne versteht man bekanntlich eine von dem h. Geiste ausgehende übernatürliche Einwirkung auf den Geist des Menschen, um ihm neue, bis dahin nicht gehabte Vorstellungen beizubringen. So ist es eine Inspiration in diesem engern und eigentlichsten Sinne, wenn dem Apostel Johannes in allerhand Gesichten die Schicksale der Kirche geoffenbart werden *). Unter Inspiration im weitern Sinne dagegen versteht man jede von dem h. Geiste ausgehende Einwirkung auf den Geist des Menschen, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen, mag dazu eine Inspiration im engern Sinne erforderlich sein oder nicht. Christus hat seinen Jüngern den Beistand des h. Geistes verheißen, damit sie alle zu seiner Sache gehörende Wahrheit erkännten und dann auch sie unter den Menschen verbreiteten. Aber gewiß wollte Christus nicht sagen, daß der h. Geist ihnen alle Wahrheit unmittelbar auf eine übernatürliche Weise eingeben würde, sondern nur die, welche sie mit ihrer natürlichen Erkenntnißkraft nicht erreichten; daß dagegen sein Geschäft in allem Andern bei ihnen sich darauf beschränken würde, zu verhüten, daß sie sich des Gesehenen und Gehörten unrichtig erinnerten und sich, wo sie es mündlich oder schriftlich verkündigten, eines unrichtigen, sinnändernden Ausdruckes bedienten, — wobei dann recht gut besteht, daß sie da, wo ihre natürliche Erkenntnißkraft zum Zwecke hinreichte, und also ein ausdrücklicher Beistand des h. Geistes nicht vonnöthen war, dieses Beistandes gar nicht genossen. Daß der Ausdruck Inspiration auch in diesem weitern Sinne gar gewöhnlich genommen werde, davon können wir uns überzeugen, wenn wir uns erinnern, daß z. B. die Evangelien des Matthäus und Lucas eben so gut, wie alle andern Schriften des A. u. N. T.,

*) Inspiration im engern Sinne und übernatürliche göttliche Offenbarung sind also im Grunde Eins und dasselbe.

inspirirte Schriften genannt werden. Nun erzählt der Matthäus bis auf Weniges lauter selbst erlebte Dinge; und Lucas sagt ausdrücklich, er wolle alles, was er von Anfang an mit Genauigkeit erkundet habe, dem Theophilus in seinem Evangelium berichten: eine Inspiration im engern Sinne war offenbar hier nicht nöthig, also auch gewiß nicht wirklich; nur die Inspiration im weitern Sinne kann hier vernünftiger Weise angenommen werden. — Bedenken wir nun, daß die Inspiration — im engern wie im weitern Sinne — nur zum Zwecke hatte, die Apostel in den Besitz der reinen und vollständigen Lehre Jesu zu setzen und sie in Vortragung und Erklärung derselben unfehlbar zu machen: so läßt sich ersehen, daß die Ausdrücke „Inspiration" und „Unfehlbarkeit" wenigstens in Bezug auf die Apostel so ziemlich promiscue gebraucht werden können. Was die Nachfolger der Apostel im Lehramte betrifft, so sind diese zwar auch in Vortragung und Erklärung der Lehre Jesu unfehlbar; allein da — nach dem Glauben der katholischen Kirche — die Lehre Jesu ganz in Schrift und Tradition enthalten, mithin von dem h. Geiste kein wesentlich neuer Aufschluß darüber zu erwarten ist: so steht denselben keine Inspiration im engern Sinne mehr zu Gebote.

Das höchst wichtige Werk für die Geschichte des Mittelalters, welches im 10. Hefte dieser Zeitschrift, Seite 230, erwähnt worden, die Gesta Trevirorum, wird nun wirklich in drei Quartbänden erscheinen, und zwar die zwei ersten, weil bereits ganz zum Drucke fertig, in kurzer Zeit.

Der Capellan bei der Pfarrkirche in Potsdam, Herr Godevin Bartmann, ist zum Lehrer der Philosophie am erzbischöflichen Clerical-Seminar in Posen ernannt worden.

Der Alumnats-Spiritual zu Breslau, Herr von Dittersdorf, ist an die Stelle des Herrn D. Scheill zum Präfecten des Seminars zu Braunsberg in Ermeland ernannt worden.

Herr Annegarn aus Münster ist, dem Vernehmen nach, an die Stelle des in Braunsberg verstorbenen Prof. D. Busse zum Professor der Kirchengeschichte ernannt worden.

D. Doyle.

Ueber den Bischof D. Doyle, einen der ausgezeichnetsten Prälaten, welche die irische Kirche hervorgebracht, und dessen Tod in dem ganzen Lande so tief empfunden worden, theilen wir unsern Lesern aus dem Dublin catholic Magazin folgende biographische Notizen mit. D. Doyle gehört zu den Männern, welche am kräftigsten zur Emancipation der Katholiken in England mit-

gewirkt haben, und sein Name wird von jedem katholischen Irländer mit Ehrerbietung und Dank ausgesprochen. „Selbst ein h. Ambrosius, Basilius ꝛc. dürften", wie Thomas Moore *) sagt, „stolz darauf sein, wenn sie auf die Erde wieder kämen, die Bekanntschaft des gelehrten D. Doyle zu machen." Auch in das Laity's Directory 1835 sind diese Notizen aufgenommen, und ein Bildniß des Verstorbenen nach der Büste von Turnerelli ist beigefügt worden.

D. Jacob Doyle, Bischof von Kildare und Leighlin, war zu New-Roß in der Grafschaft Wexford im J. 1786 geboren. Den ersten Unterricht genoß er in seinem Vaterlande; dann trat er zu Coimbra in Portugal in den Augustiner-Orden, und hier vollendete er seine Studien. Als Napoleon auch Portugal bedrohte, ergriff D. Doyle mit mehren andern irländischen Studenten das Schwert gegen den Störer des Nationalfriedens und der religiösen Sicherheit. Im Jahre 1813 wurde D. Doyle in Irland zum Priester ordinirt, und in einem Alter von 30 Jahren wurde er zum Professor am Collegium zu Carlow gewählt. Die Gegenstände, worüber er Vorträge hielt, waren classische Philologie, Moral-Philosophie, Dogmatik und Exegese. Im Jahre 1819, nach dem Tode des D. Corcoran, Bischofes von Kildare und Leighlin, bestieg er den bischöflichen Stuhl. Die ersten gelehrten Leistungen D. Doyle's waren Briefe über die Wahl der irischen Bischöfe durch das Capitel und den Dechant, dann mehre Pastoralschreiben über Buße, Fasten u. s. w. Im Jahre 1822 begann D. Doyle seine Laufbahn als Polemiker mit seinen Briefe an die Ribbonisten und Orangisten, von welchen mehre Tausend Exemplare bei der Regierung und dem Volke von Irland circulirten. Als D. Magee, damals Erzbischof von Dublin, öffentlich behauptete, daß, „während die Presbyterianer eine Religion ohne Kirche, die Katholiken eine Kirche ohne Religion hätten", war es D. Doyle, welcher den Erzbischof so widerlegte, daß selbst der Statthalter von Irland, Marquis Wellesley, ihm den Sieg zuerkannte. Im Jahr 1823 verfaßte D. Doyle seine Rechtfertigung der religiösen und bürgerlichen Grundsätze der irländischen Katholiken, welche er an den Marquis Wellesley richtete, und worin der Verfasser sich gegen das gegenwärtige Zehent-System erklärt. Ein Jahr später schrieb er eine Vertheidigung seiner Rechtfertigung. Darauf schrieb er seinen Hirtenbrief über die Wunder, den er bald nachher gegen die Einwendungen seiner protestantischen Gegner wieder vertheidigen mußte. Um dieselbe Zeit gab er seinen Brief über die Union der katholischen und protestantischen Kirchen heraus, und 1825 er-

*) Wanderungen zur Entdeckung einer Religion. 4. Aufl., Köln 1835.

schienen seine zwölf Briefe über den Zustand Irlands, worunter zwei über die Bibel-Gesellschaften. Diese und mehre andere Schriften, die er zu Gunsten der irischen Katholiken herausgab, seine unablässigen Bemühungen zu ihren Gunsten brachten ihm allgemeine Liebe und Dankbarkeit unter denselben zuwege. Diese wurde ihm durch eine eigene Adresse vom Volke und der Geistlichkeit ausgesprochen, und kurze Zeit nach der Versammlung zu New-Croß, wo diese Adresse war beschlossen worden, vereinigte sich die Geistlichkeit der Diözese und beschloß einmüthig, daß sie in der Absicht, ihrem ehrwürdigen Oberen, dem hochwürdigsten Herrn D. Doyle, ihre aufrichtige Liebe und Dankbarkeit zu bezeigen, ihm im Wege der Subscription eine solche Residenz verschaffen wolle, die geeignet sei, das Andenken an diese Periode und an den Prälaten zu erhalten. Kurze Zeit nachher wurde das Haus Braganza, bei Carlow, als eine angemessene Residenz für den Bischof Doyle und seine Nachfolger durch Kauf erworben. Im Jahre 1825 machte D. Doyle noch zwei vortreffliche Briefe über die reale Gegenwart bekannt. Im Jahre 1826 schrieb er seinen Brief an Lord Liverpool on the catholic Claims, und um diese Zeit war es auch, daß D. Doyle von Herrn Wolff einen sonderbaren Brief erhielt *), worin Herr Wolff sich

*) Dieser Herr Wolff ist in Deutschland (wenn wir nicht irren, in oder bei Frankfurt am Main) geboren, war Jude, wurde dann nach vielem Hin- und Herreisen Katholik, katholischer Priester, lebte längere Zeit in der Propaganda zu Rom, zog durch seine enorme Frömmigkeit und seinen großen Eifer die Aufmerksamkeit der dortigen Vorgesetzten auf sich, und wurde — aus der Propaganda fortgejagt. In England verheirathete er sich mit einer reichen Bibel-Verbreiterinn, welche, begierig, die himmlischen Güter mit ihm zu theilen, ihre irdischen — aber für sich behält, und ihn auf seinen großen Missionsreisen ohne pecuniäre Unterstützungen und für sich selbst sorgen läßt. Einen Beweis von der riesenhaften Wirksamkeit dieses Apostels wird der Leser aus einem seiner Briefe entnehmen, den wir, aus dem Englischen übersetzt, hier abdrucken lassen.

Brief des englischen Missionärs J. Wolff.

„Theure Miß — —! Ich habe die Liebe noch nicht vergessen, welche mir in Ihrem Hause vor zehn Jahren zu Theil geworden ist, als ich in Worcester war. Vieles hat sich unterdessen zugetragen. Theure Miß — —, ich bin durch Gottes Gnade in den Stand gesetzt worden, seitdem Sie mich sahen, die Botschaft des Evangelii zu Gibraltar, auf Malta, in Aegypten, zu Jerusalem, auf Zypern, zu Thessalonich, zu Smyrna, zu Constantinopel, in Bythinien, zu Atalaya, in Galacz, zu Toxat, zu Erzerum in Persien, in Khorassan, zu Buchara, zu Samarcand, zu Balkh, zu Kabul, zu Kaschmir, zu Delhi, zu Calcutta, zu Cochin, zu Goa, auf Bombay, zu Ma-

selbst auf einige Monate zu ihm in sein Haus einlud. Der Bischof erwiderte darauf Folgendes: „D. Doyle hat die verehrliche Zuschrift des Herrn Wolff vom gestrigen Datum heute früh erhalten; und da er die Ursachen kennt, welche den Cardinal-Präfecten veranlaßt haben, den Herrn Wolff aus dem Collegium de propaganda fide zu entfernen: so kann er dem Gesuche des Herrn Wolff, einige Monate in seinem (D. Doyle's) Hause zuzubringen, nicht entsprechen. D. Doyle wird, wenn er, wie er hofft, um die Mitte des künftigen Monats zu Hause sein wird, jeden empfangen, der ihn zu sprechen wünscht; allein er kann Hrn. Wolff nicht als Mitglied der katholischen Kirche, noch viel weniger als Missionär empfangen. Sollte er übrigens von Hrn. Wolff einen Besuch erhalten, so wünscht er in ihm einen Mann zu erblicken, der müde ist, auf unebenen Wegen zu wandeln, und der sich bestrebt, in der wahren Religion Ruhe zu finden.

„Dublin, 22. Sept. 1826."

Bald hernach schrieb D. Doyle Briefe an den Herzog von Wellington über die Emancipation, an D. Philpott über den Kroneid, an Hrn. Blake über die Erziehung, an Elrington eine Vertheidigung des Katechismus von Turberville, an Lord Farnham über „die zweite Reformation"; dann im Jahre 1827 über die Infallibilität der katholischen Kirche, über den Primat des

---

suru und in Abyssinien zu verkünden; und nach einer Abwesenheit von drei Jahren bin ich wiederum mit meinem theuren Weibe und Kinde auf Malta, und habe meine Tagebücher zum Drucke fertig gemacht, welche aus einem Bande bestehen und 16 Shilling kosten werden. Sie wissen, daß ich von keiner Gesellschaft Unterstützung erhalte, und daß ich von meiner Frau nichts zur Bestreitung meiner Reisekosten bekomme. Meine Mission nach Buchara kostete Herrn Frere 560 Pfund, meiner Frau 125 Pfund; allein sobald der König von Oude mir ein Geschenk von 1000 Pfund Sterling gemacht hatte, bezahlte ich sowohl Herrn Frere als meine Frau, und mit dem Reste reisete ich nach Malta zurück, und ich bitte Sie daher, theure Miß — —, mir in England einige Subscribenten zu verschaffen und die Namen derselben nebst ihrer Adresse mir hieher zu senden. Mit dem Gelde, welches ich für mein Buch lösen werde, will ich dann nach Abyssinien, nach Tombuktu, dem Cap der guten Hoffnung, nach Lassa, der Hauptstadt des Groß-Lama, nach Yorand, nach China, America, Kamtschatka, Petersburg, nach Polen und Preußen reisen. Nach England gedenke ich indessen im October wieder zurückzukommen.

„Ihr geneigter

„Joseph Wolff, Missionär."

Datirt Malta, 24. Mai 1834.

Papstes u. s. w. Um diese Zeit schrieb D. Doyle mehre Briefe über Angelegenheiten der irländischen Kirche, und seine kräftige Sprache trug wesentlich zur Emancipation bei. 1831 schrieb er einen Brief über eine gesetzliche Versorgungsanstalt der irischen Armuth, über die Natur und die Bestimmung des Kircheneigenthums. Vor einem Parlaments-Comite entwickelte D. Doyle, dazu aufgefordert, eine tiefere Einsicht über die Armengesetze und das Zehentwesen, als eingestandener Maßen irgend Jemand im Königreich sie hatte. — Bei seiner Rückkehr nach Irland war er krank; er hielt sich eine Zeit lang zu Williamstown zum Gebrauche der Bäder auf. Seine Gesundheit nahm jedoch immer mehr ab, und er schrieb an den Papst um die Erlaubniß, sich einen Coadjutor oder Nachfolger zu wählen; diese Wahl fiel auf D. Nolan, Professor am Collegium zu Carlow.

Der Prälat zog sich nun immer mehr von der Welt zurück, um sich ausschließlicher mit der Ewigkeit zu beschäftigen. Er starb, in einem Alter von 48 Jahren, am 15. Juni 1834, tief betrauert von allen Freunden der Religion und des Vaterlandes.

Schweiz. Die Pfarrer und Professoren von Genf haben an die protestantischen Pastoren der verschiedenen Kantone eine Einladung zur Theilnahme an dem dritten Jubelfeste der schweizerischen Reformation erlassen. Dasselbe soll am 23. August d. J. gefeiert werden. Die protestantische Geistlichkeit von Lausanne und Vevey hat in einer Sitzung vom 29. April mit Ausnahme zweier Mitglieder einstimmig beschlossen, nicht an dieser Feier Theil zu nehmen, und zwar weil die Pastoren und Professoren von Genf jetzt die Hauptlehren, welche von den ersten Reformatoren aufgestellt worden und in der schweizerischen Confession enthalten sind, verwerfen.

Münster. Der Doctor der Theologie, Hr. Alzog, hat sich bei der hiesigen königl. Akademie als Privat-Docent für das Fach der Kirchengeschichte habilitirt und seine Vorlesungen in diesem Semester bereits eröffnet.

— Der Dom-Capitular Hr. D. Brockmann ist im Begriffe, ein Werk in die Presse zu geben, welches für die praktischen Seelsorger von besonderm Interesse sein wird. Dasselbe stellt die Lehre von der Bußanstalt in der katholischen Kirche, in Verbindung mit der Lehre vom geistlichen Krankenbesuche, in zwei Bänden dar.

Schelling — Hegel — Krug.

In Leipzig bei Kollmann ist vor Kurzem eine neue kleine Schrift des Prof. Krug erschienen unter dem Titel: „Schelling

und Hegel. Oder die neueste Philosophie, im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen. Preis 8 Groschen." In dieser Schrift liegt mehr eine ziemlich oberflächliche Bericht-Erstattung über die Stellung der streitenden Parteien gegen einander, als ein tiefes Eingehen in die Streitsache selbst, und deßhalb bietet der Inhalt der Schrift nicht viel Interessantes dar; jedoch finden wir am Schluß eine Stelle, die wir aus mehren Gründen besonderer Beachtung werth finden und deßhalb wörtlich hier mittheilen wollen. Nachdem Krug ein längeres Lamento des den Hegel gegen Schelling repräsentirenden Prof. Hinrichs zu Halle vorgetragen, heißt es S. 49 — 51:

„Das klingt allerdings sehr tragisch und könnte daher wohl manchen Leser mit derselben Wehmuth erfüllen, mit welcher Recensent (Hinrichs) diese Worte niedergeschrieben zu haben versichert. Denn ist es nicht jammervoll, wenn ein großer Geist nicht nur hinter einem andern, noch größern Geiste zurück bleibt, — was an sich weder ein großes Unglück, noch eine große Seltenheit ist, — sondern auch in seinem ganzen Streben dergestalt zurück kommt, daß er, während er früher durch seine Speculation das Höchste zu erreichen suchte, jetzt aus Mangel an Gedanken im Niedrigsten verweilt, nämlich im absoluten Empirismus, der gar kein Streben mehr leidet? Und doch ist es auch sehr komisch, gleichsam als hätte man ein Schauspiel von Shakspeare vor sich, wo zuweilen Tragisches und Komisches wunderbarer Weise mit einander verschmolzen ist. Denn müßte man nicht, wenn die Schilderung wahr wäre, jenen Zurückgekommenen (Schelling) für einen speculativen Seiltänzer halten, der sich mit der größten Anstrengung in die Höhe schnellt, als wollte er in den Himmel springen, weil er aber einen falschen Sprung gemacht, nicht einmal wieder aufs Seil kommt, sondern platt und breit auf die Erde fällt? Wie nun aber, wenn ein anderer Seiltänzer hinzukäme und jenen noch überspringen wollte, unglücklicher Weise jedoch dasselbe Schicksal hätte, — würde da nicht ein unauslöschliches Gelächter entstehen?

„Doch Scherz bei Seite! denn die Sache ist wirklich ernsthaft. Man beschuldigte die Philosophie des 18. Jahrhunderts, besonders die vom Rhein herüber gekommene, der Flachheit, der Frivolität, und leitete daher auch den Verfall der Sittlichkeit und Religiosität. Als aber am Ende jenes Jahrhunderts in Deutschland eine neue Philosophie sich zu gestalten anfing, und dieselbe im Anfange des 19. Jahrhunderts zur neuesten wurde, da erschollen von vielen Seiten her Jubellieder. Das Eine, was noth thut, hieß es, sei nun gefunden; die Wissenschaft werde auf festen Grundlagen erbaut; Moral und Religion seien nicht bloß geläutert, sondern auch mit dem Positiven ausgesöhnt; ja, Philoso-

phie und Christenthum seien nun völlig Eins im Gehalte, wenn auch noch einige Verschiedenheit in der Gestalt obwalte. Und wirklich redete die neueste Philosophie oft eine Sprache, die bald aus den Urkunden des Christenthums, bald aus der kirchlichen Dogmatik entlehnt war, — freilich in einem Sinne, den die Erklärer jener Urkunden und die Lehrer dieser Dogmatik nicht für authentisch halten wollten. Danach fragte man aber wenig, um sich in der Freude seines Herzens nicht stören zu lassen.

„Jetzt ist es aber aus mit all der Herrlichkeit und Freude. Denn es liegt nun klar am Tage, daß die, welche als die ersten Repräsentanten der neuesten Philosophie gelten wollten und bei Vielen auch galten, nicht nur nicht ganz einig, sondern sogar im schrecklichsten Zwiespalte begriffen waren. Anfang und Ende, Principien und Resultate waren disharmonisch, und nur in der Mitte hörte man noch zuweilen einige harmonische Töne, die jedoch auch bald verklangen. In diesem Augenblicke aber suchen beide Repräsentanten, der eine in eigener Person, der andere durch einen rüstigen Schildhalter, einander gegenseitig zu vernichten."

Die allerneueste Philosophie in der neuesten Loge! „Wie man erzählt," sagt Krug S. 16 obiger Schrift, „so hat Schelling seinen Zuhörern in München das Veröffentlichen seiner neuen Ideen untersagt, und den Fremdlingen, die etwa aus Neugier seine Vorlesungen besuchen wollten, den Zutritt ungemein erschwert." Oder warum doch??!!

Sittlich und rechtlich sicheres Geleite,

oder: wie man sich in zweifelhaften Fällen zu verhalten hat, um vor dem Sitten- und Rechtsgesetze sicher zu sein.

Von Seling in Osnabrück.

Diese Frage rief den Probabilismus, Tutiorismus u. s. w. hervor, worauf hier aber keine Rücksicht genommen werden kann, weil diese Rücksicht, wie zweckmäßig sie auch sein möchte, hier zu weit abführen würde.

Zur richtigen Auffassung der obigen Frage ist zu bemerken, daß in derselben nicht von zweifelhaften Pflichten und Rechten die Rede ist, daß vielmehr vorausgesetzt wird, man habe ein System der Sitten- und Rechtslehre, in welchem die Pflichten und Rechte mehr oder weniger allgemein unbedingt und daher gewiß verbindlich sind. Es kommen hier bloß Fälle in Betracht, in welchen es zweifelhaft ist, ob die im Allgemeinen als wirklich erkannte Verbindlichkeit in denselben wirklich eintritt oder nicht, — und zwar 1) solche Fälle, von welchen es zweifelhaft ist, ob sie an sich wirklich Pflichtfälle sind, d. h., ob dasjenige, was zu dem in dem Gesetze ausgesprochenen Thun oder Lassen sittlich oder rechtlich nöthiget, wirklich da ist oder nicht;

und 2) solche Fälle, von welchen es doch zweifelhaft ist, ob sie für mich Pflichtfälle sind, d. h., ob das Thun oder Lassen eben von mir gefordert wird, ob nämlich das an sich sittlich oder rechtlich Nothwendige eben durch mich geleistet werden kann, und ohne mich nicht geleistet werden wird. Faßt man die Frage, wie man sich in solchen zweifelhaften Fällen zu verhalten habe, ins Auge, so ergibt sich zunächst diese Antwort: Man suche die Zweifel zu heben; und nun wäre zu zeigen, auf welche Weise dieses anzufangen sei. Da aber diese Nachweisung hier zu weit führen würde, und da überdies ja auch eigentlich nur über solche Fälle die Frage sein soll, die bei der Reflexion über ihre Zweifelhaftigkeit und nach sorgfältiger Prüfung des Zweifels noch zweifelhaft sind und bleiben, und daher nicht dem Scheine nach, sondern wirklich zweifelhaft sind: so muß und kann hier vorausgesetzt werden, daß man zur Hebung des Zweifels bereits alles Erforderliche gethan oder doch die Gewißheit habe, er sei nicht zu heben, wenigstens sei er nicht vor der Zeit zu heben, wo das Handeln oder Nichthandeln eintreten muß. Man wolle sich daher hier merken und bei dem Folgenden festhalten: daß die zu gebenden Sicherheitsregeln nicht schon immer dann eine richtige Anwendung finden, wenn man einen Zweifel gewahr wird, sondern erst dann, wenn man durch eine gehörig angestellte Reflexion über denselben gefunden hat, daß man ihn nicht heben kann.

Eben deßwegen aber, weil die zweifelhaften Fälle so gefaßt werden, wie sie nach gehöriger Reflexion noch sind und bleiben, sind hier nicht nur solche Zweifel zu berücksichtigen, die schon vor der Reflexion eintreten, diese veranlassen und dann fortbestehen, sondern auch solche, die wenigstens in der Regel nur erst in der Reflexion entstehen (ich denke hier besonders an die allgemeinen Zweifel, von denen gleich Rede sein wird).

Solche Fälle, die nach angestellter Reflexion zweifelhaft sind und bleiben, können zwei Arten von Zweifeln mit sich führen, nämlich: allgemeine und besondere. Es gibt Zweifel, die ohne Ausnahme allen Fällen eines Gesetzes ankleben, daher allen diesen Fällen gemein sind und deßwegen allgemeine heißen. So z. B. kann ich bei der Pflicht, zur Rettung eines Menschenlebens nöthigen Falls auch fremde Hülfe zu suchen, in jedem vorkommenden Falle vernünftig zweifeln, ob ich die Hülfe finden werde, indem es theoretisch nicht eher gewiß ist, daß mir Jemand helfen könne und wolle, als bis die Hülfe wirklich geleistet ist oder wird. (Jemand hat gemeint, so lange die Pflichtfälle von einem solchen allgemeinen Zweifel begleitet würden, sei die Pflicht selbst noch zweifelhaft, indem ja die Wirklichkeit der Pflicht durch die Möglichkeit ihrer Erfüllung bedingt sei. Letzteres ist gewiß, aber das Erstere folgt nicht. Man denke nur an das obige Beispiel.

Um zu erkennen, daß man fremde Hülfe gebrauchen solle, muß freilich vorher ausgemacht sein, daß dieses möglich ist, oder daß es Menschen gibt, die in solchen Fällen helfen können und wollen. Nun ist aber theoretisch gewiß, daß in Fällen, wo ein Menschenleben in Gefahr war, die gesuchte Hülfe wirklich erfolgte, daß also die bisher angesprochenen Menschen wirklich helfen konnten und wollten. Der Grund dieses Könnens und Wollens — denn einen zureichenden Grund muß dieses Können und Wollen haben — muß in der Natur und den Umständen der Menschen liegen. So lange also Beides, Natur und Umstände, unverändert bleibt, so lange bleibt jener Grund unverändert, und so lange muß auch das Begründete, das Können und Wollen, für unverändert gehalten werden. Nun können wir aber unmöglich anfangen, eine solche Veränderung der Natur und Umstände, welche jenes Können und Wollen aufgehoben hätte, bei allen Menschen überhaupt für wirklich zu halten, indem wir von einer solchen Veränderung bei allen Menschen nichts wahrnehmen, sondern vielmehr, so weit unsere Wahrnehmung reicht, wenigstens bei Vielen Alles unverändert finden. Folglich bleiben wir von der Möglichkeit, in Fällen der Lebensgefahr Hülfe zu finden, im Allgemeinen theoretisch gewiß, und die Pflicht, dieselbe wirklich zu suchen, bleibt im Allgemeinen unbedingt und unzweifelhaft. Anders dagegen ist es, wenn dieser oder jener bestimmte Mensch angesprochen werden soll. Denn wenn es auch aus dem wirklichen Thun der Menschen überhaupt gewiß ist, daß die Menschen helfen können und wollen, so ist dieses darum noch nicht von diesem und jenem bestimmten Menschen gewiß, indem dieser noch nicht wirklich geholfen hat, oder, wenn dieses auch ist, sich, wie man bei einzelnen Menschen einräumen muß, eben dadurch oder aus einem andern mir unbekannten Grunde so geändert haben kann, daß er es nun nicht mehr kann oder will.)

Wenn es nun unbedingte, wirklich verbindliche Sitten- und Rechtsgesetze gibt, die sich auf lauter solche Fälle beziehen, deren jeder, besonders genommen, einen Zweifel mit sich führt, und zwar einen solchen, der auch allen übrigen dahin gehörigen Fällen, besonders genommen, immer eigen ist: so versteht es sich von selbst, daß ein solcher allgemeiner Zweifel sittlich oder rechtlich unmöglich oder unerlaubt ist. Denn da der Zweifel in allen Fällen vorkommt, auf welche sich das Gesetz bezieht, so würde er, wenn er in Einem Falle berücksichtigt werden dürfte, auch in allen übrigen Fällen berücksichtigt werden dürfen, und dann käme das Gesetz um sein ganzes Gebiet.

Auf unsere Frage, wie man sich in zweifelhaften Fällen zu verhalten habe, ist also die erste Antwort diese:

„Wenn das Gesetz sonst unbedingt und wirklich verbindlich und der Zweifel für den eintretenden Erfüllungsfall allen übrigen Fällen eben so eigen, also ein allgemeiner ist, so darf er nicht berücksichtiget werden; der Fall ist dann praktisch nicht zweifelhaft, sondern gewiß."

Anders verhält es sich mit einem Zweifel, der nicht in allen Fällen, sondern nur in diesem oder jenem Falle vorkommt, der also ein besonderer ist, wie z. B., wenn der anzusprechende Helfer schon Beweise seiner Unbereitwilligkeit gegeben hätte. Dieser Zweifel ändert den Fall: er macht, daß der Fall ein anderer ist, als die übrigen, die den Zweifel nicht mit sich führen. Aber in wie fern? — So viel sieht man gleich, daß das Gesetz noch ein Gebiet behält, wenn man einen solchen Fall auch gar nicht zu dem Gebiete desselben rechnet, indem ja die übrigen Fälle, in welchen der (besondere) Zweifel nicht Statt findet, noch unter ihm bleiben und sein Gebiet ausmachen. So lange man aber dem Gesetze noch ein Gebiet läßt, so lange tastet man es wenigstens unmittelbar nicht an, hebt es nicht auf; denn so lange hält man es noch wirklich für ein Gesetz und bleibt ihm unterthan. Man kann daher sagen, daß die aus einem besondern Grunde zweifelhaften Fälle an sich dem Gesetze nicht unterworfen sind, wie denn ja auch das Gesetz nicht für verschiedenartige (gewisse und ungewisse), sondern nur für gleichartige (lauter gewisse) Fälle berechnet ist. Hieraus folgt aber nicht, daß solche an sich gesetzfreie Fälle nicht um eines gewissen Umstandes willen zu den gesetzlichen gehören, da ja sogar manches an sich gewiß Erlaubte bloß um eines Umstandes willen für gewiß unerlaubt gehalten wird. Ein solcher Umstand ist auch hier wohl denkbar. Das Gesetz fordert nicht nur, daß man ihm ein Gebiet lasse und dieses anerkenne, sondern es fordert auch, daß man stets, auch außer seinem Gebiete, Willens sei und bleibe, ihm zu gehorchen. Denn das Gesetz soll wenigstens in seinem Gebiete über uns herrschen; damit es dieses aber könne, darf unser Wille nirgend eine ihm zuwiderlaufende oder auch nur von ihm abweichende Richtung haben oder nehmen. Wenn daher in den zweifelhaften Fällen die Nichtbefolgung des Gesetzes eine Gesinnung voraussetzte oder nach sich zöge, die gesetzwidrig oder doch nicht gesetzmäßig wäre, so würden diese Fälle um eben dieses Umstandes willen unter das Gesetz gehören; nur nicht, wie die gewissen Fälle, als an sich gesetzliche, sondern als an sich zweifelhaft gesetzliche, aber um eines Umstandes willen gewiß gesetzliche.

Ob und in wie fern nun die gesetzliche Gesinnung mit einem ungesetzlichen Verhalten in solchen zweifelhaften Fällen wirklich nicht bestehen könne, das wird sich im Allgemeinen nicht zuverlässig bestimmen lassen. Wenigstens werden wir hier die Sit-

ten- und Rechtsgesetze und überdies auch noch die positiven und negativen von einander unterscheiden müssen, weil die Sittengesetze sich bekanntlich mehr mit der Gesinnung befassen, als die Rechtsgesetze, und weil, wie ein Jeder fühlt, mehr Gesetzlosigkeit der Gesinnung dazu gehört, etwas Verbotenes zu thun, als etwas Gebotenes zu unterlassen. Vielleicht wird auch zu berücksichtigen sein, in welchem Stücke die Fälle zweifelhaft sind. Und damit unser Urtheil von allen Gesetzen gültig sei, so fassen wir am besten das höchste Sitten- und Rechtsgesetz selbst ins Auge. Das philosophische höchste Sittengesetz gebietet die reine Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in uns und Anderen aus Achtung gegen dieselbe, und verbietet das Gegentheil. Das Rechtsgesetz verbietet die Verachtung der Menschenwürde in Andern, und es gebietet zwar an sich nichts, wohl aber doch die Unterlassung dessen, was um eines Umstandes willen eine Verachtung der Menschenwürde sein würde. Hiernach haben wir folgende vier Fragen zu beantworten:

1) Ist und bleibt meine Gesinnung noch gesetzlich, wenn ich in den aus einem besondern Grunde zweifelhaften Fällen das thue, was in den gewissen Fällen sittlich verboten ist?

Die Antwort hierauf ist offenbar: Nein. Denn da ich nur zweifle, nicht aber gewiß bin, ob mein Handeln eine Verachtung oder gar eine Verletzung der Menschenwürde sein werde oder nicht, so muß ich es für möglich halten, daß es dieses wohl sein könne, und ich muß mich daher vor demselben so fassen, daß ich eine solche Verachtung oder Verletzung nicht scheue. Ich kann nur mit einer solchen Gesinnung handeln, die wirkliche Verachtung der Menschenwürde ist, indem ich diese für das geringere Gut, welches ich durch die Handlung suche, aufs Spiel setze. Daß aber eine Handlung, die eine solche sittlich gesetzwidrige Gesinnung voraussetzt, dieselbe auch überdies noch fördern würde, leuchtet von selbst ein. Auch thut es offenbar nichts zur Sache, in welchem Stücke der Fall zweifelhaft ist. Denn wenn er auch an sich zweifelhaft ist, wenn es auch zweifelhaft ist, ob meine Handlung die Menschenwürde verletzen werde, so kann ich sie doch nicht eher setzen, als ich auf diese Verletzung gefaßt bin; noch mehr muß ich auf diese aber dann gefaßt sein, wenn ich die Handlung für gewiß verletzend halte, nur aber zweifle, ob ich sie unterlassen oder die Verletzung verhüten kann. Ich darf also eine Handlung, von der ich aus einem besondern Grunde zweifle, ob sie sittlich erlaubt sei, nicht setzen, oder kurz: auch die Gefahr, Böses zu thun, muß ich vermeiden. (Ich sage nicht: die Gefahr, zu sündigen, weil das Sündigen auch die Unterlassung des gebotenen Guten in sich begreift, von der hier die Rede noch nicht ist.)

2) Ist und bleibt meine Gesinnung noch gesetzlich, wenn ich in den aus einem besondern Grunde zweifelhaften Fällen das unterlasse, was in den gewissen Fällen sittlich geboten ist?

Hier ist die Antwort schwieriger. Fragt man mit andern Worten, ob es Sünde sei, sich der Gefahr auszusetzen, etwas pflichtmäßig Gutes zu unterlassen, so kann man weder Ja noch Nein sagen, vielleicht weil die Antwort bald Nein, bald Ja sein muß, je nachdem der Fall in diesem oder jenem Stücke zweifelhaft ist.

Wie also, wenn der Fall an sich zweifelhaft ist, wenn es zweifelhaft ist, ob die Handlung an sich wirklich sittlich nothwendig, ob z. B. die Lebensgefahr wirklich da sei? — Der Zweifel kann stärker und schwächer sein. Gesetzt, er wäre so stark, daß die Lebensgefahr kaum noch wahrscheinlich wäre. Wenn mich nun diese kaum wahrscheinliche Lebensgefahr nicht aufregte und zum Retten thätig machte, würde dieses nothwendig einen gänzlichen Mangel an Achtung und Liebe gegen den Menschen in mir voraussetzen? Dieses läßt sich nicht behaupten. Denn man müßte dann behaupten, daß ein Gemüth, welches durch eine kaum wahrscheinliche Noth nicht aufgeregt würde, auch nicht durch eine gewisse Noth aufgeregt werden könne. Muß aber zugegeben werden, daß die Unthätigkeit bei einer kaum wahrscheinlichen sittlichen Nöthigung nicht nothwendig einen gänzlichen Mangel an sittlicher Gesinnung voraussetze, so muß man dies auch von jedem folgenden höhern Grade der bloßen Wahrscheinlichkeit zugeben, und zwar bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit (die aber noch keine Gewißheit, auch noch keine bloß praktische Gewißheit ist) hinauf. Denn wo wollte man bei steigender Wahrscheinlichkeit mit Grund einen Halt machen und sagen können, wer hier nicht thätig werde, der werde auch bei eintretender Gewißheit nicht thätig sein, und ermangele daher alles sittlichen Lebens? Freilich ist wahr, wenn die Wahrscheinlichkeit, daß eine sittliche Nöthigung da sei, einen höhern Grad erreicht, und wenn sittliches Leben in uns ist, so wird dieses auch verhältnißmäßig rege werden müssen; aber dieses wird hier nicht geläugnet. Es wird nur geläugnet, daß dieses Leben nothwendig ganz fehlen müsse, wo es nicht schon durch die bloß wahrscheinliche sittliche Nöthigung eben so zur wirklichen That gesteigert werde, wie wenn diese Wahrscheinlichkeit Gewißheit wäre. Eben so muß auch zugegeben werden, daß man, wenn man auf eine bloß wahrscheinliche sittliche Nöthigung nie und nirgend handeln wollte, für die Erhaltung und Entwickelung seines sittlichen Lebens weniger sorgen würde, als man wohl könnte. Es ist aber zu läugnen, daß das Nichthandeln auf eine bloß wahrscheinliche sittliche Nöthigung eben so wohl den sittlichen Tod zur Folge haben

müsse, wie das Nichthandeln auf eine gewisse. Es muß also überhaupt zugegeben werden, daß die zweifelhaften Fälle, in welchen die sittliche Nöthigung an sich zweifelhaft ist, wohl unter den Rath, den jedes Gesetz über sich hat, gehören, nicht aber unter das streng gebietende Gesetz, und zwar, daß der Rath, in denselben zu handeln, um so dringender ist, als der (besondere) Zweifel geringer und also die Wahrscheinlichkeit größer ist und der Gewißheit näher kommt. — (Vielleicht wäre die Sache klarer, wenn statt des aufgestellten Beispiels von der Lebensgefahr, bei der sich der blinde Instinct so sehr regt, ein anderes, aber an sich ganz gleichartiges aufgestellt würde, wie etwa die aus einem besondern Grunde zweifelhafte Hülfsbedürftigkeit eines Armen. Was von dieser gilt, das gilt auch von jener; es wurde hier aber absichtlich das schwierigste Beispiel gewählt.) — Wenn es nun mit dem Gesagten seine Richtigkeit hat, so gilt für die Fälle, in welchen die sittliche Verpflichtung an sich aus einem besondern Grunde zweifelhaft ist, diese Regel: Man kann in diesen Fällen die Handlung unterlassen, ohne deßwegen vor dem Sittengesetze strafbar zu werden. Oder: Man darf sich wohl in Gefahr begeben, Gutes zu unterlassen, wenn es aus einem besondern Grunde ungewiß ist, ob die gute Handlung in dem Falle an sich wirklich sittlich nothwendig, d. h. an sich Pflicht, sei oder nicht.

Wie aber, wenn die sittliche Nöthigung an sich gewiß vorhanden und bloß zweifelhaft ist, für wen sie da ist, ob insbesondere *für mich* oder nicht? Z. B. die Lebensgefahr ist wirklich da, ich habe wenigstens keinen besondern Grund, daran zu zweifeln, darf also nicht daran zweifeln. Aber ich habe einen besondern Grund, zu zweifeln, ob *meine* Hülfe nöthig sei, oder ob *ich* werde retten *können*. Hier verhält sich die Sache anders, als vorher. Dort war die sittliche Nöthigung überhaupt zweifelhaft; dort konnte ein Gemüth ungerührt bleiben, ohne deßwegen auch in dem Falle einer gewissen sittlichen Nöthigung ungerührt bleiben zu müssen. Hier aber ist die sittliche Nöthigung, die Noth wirklich und gewiß. Der Mensch wird ohne Hülfe gewiß umkommen. Nur ist es ungewiß, ob er gerade *meiner* Hülfe bedarf, oder ob meine Hülfe *wirklich Erfolg* haben wird. Wenn ich nun von dem sittlichen Leben auch nur so viel besitze, als für die allseitig als gewiß erkannten sittlichen Pflichtfälle nur eben nothwendig ist, so muß es hier rege und thätig in mir werden. Denn was das sittliche Leben, wo es ist, nothwendig thätig machen muß, das ist die sittliche Nöthigung an sich, hier die Gefahr eines sittlich nothwendig zu erhaltenden Menschenlebens, und diese Nöthigung, diese Gefahr ist hier gewiß vorhanden. Das sittliche Leben muß sich hier also nothwen-

dig regen und thätig werden, und es kann dann nicht eher aufhören, rege und thätig zu sein, als die Nöthigung aufhört, als die Lebensgefahr vorüber, oder die Rettung als gewiß unmöglich erkannt ist. Hier nicht handeln oder nicht das Mögliche versuchen würde also nothwendig sittlichen Tod, gänzlichen Mangel an wirksamer sittlicher Gesinnung voraussetzen, und, wie man ohne Weiteres sieht, gewiß dazu dienen, den letzten Funken desselben zu ersticken. Daran ist also nicht zu zweifeln: ist in einem zweifelhaften Falle die sittliche Verpflichtung an sich außer Zweifel, so mag meine Verpflichtung noch so zweifelhaft sein, ich muß die Pflicht erfüllen oder doch zu erfüllen suchen, oder ich habe und behalte die Gesinnung nicht, ohne welche ich vor dem Sittengesetze strafbar sein würde. Oder kurz: Nicht nur die Gefahr, Böses zu thun, muß ich vermeiden, sondern auch die Gefahr, das pflichtmäßige Gute zu unterlassen; und nur dann habe ich die Gefahr, etwas Gutes zu unterlassen, um sicher zu gehen, nicht nothwendig zu meiden, wenn die wirkliche Verpflichtung an sich ungewiß ist, wiewohl es dann noch rathsam sein kann, sie dennoch zu vermeiden, nicht aber um sicher zu gehen, sondern um besser zu handeln.

3) Ist und bleibt meine Gesinnung noch gesetzlich, wenn ich in den aus einem besondern Grunde zweifelhaften Fällen das thue, was in den gewissen Fällen rechtlich verboten ist?

Die Frage ist hier nicht so zu fassen, wie ad 1: dort, wo von einer sittlichen Gesetzlichkeit die Rede war, wurde die Handlung um der Gesinnung willen verboten. Dies kann hier, in Sachen des Rechtes, nicht Statt haben. Denn das Recht hat auf die Gesinnung an sich keine Beziehung; sondern wenn es eine Gesinnung darbietet, so geschieht es bloß wegen ihrer Aeußerung in Wort und That. Die obige Frage ist also bestimmter so zu fassen: Wenn ich so gesinnt bin, daß ich auch da, wo mir das Recht dazu aus einem besondern Grunde zweifelhaft ist, noch handle, bin ich dann vor dem Rechtsgesetze noch sicher? Da es nicht gewiß ist, daß ich zu dem Handeln berechtigt sei, so ist es möglich, daß mein Handeln eine wirkliche Rechtsverletzung sei, und ich bin rechtlich verbunden, es zu unterlassen, wenn die Andern, die dabei betheiligt sein können, rechtlich befugt sind, es zu verhindern. Ist dies der Fall? Die Andern dürfen meine Handlung nur dann verhindern, wenn diese wirklich eine Verletzung ihres Rechtes ist. Indessen sobald sie gewiß davon werden, daß ich die Schranken meines gewissen Rechtes durchbreche und, aufs Ungewisse hin handelnd, ihr Recht gefährde, so sind sie durch das Rechtsgesetz befugt, eine Gewährleistung von mir zu fordern, damit sie für die Zukunft sicher vor mir sein können; und das heißt so viel, als: sie dürfen mich so stellen, daß ich auch die Ge-

fahr, ihnen Unrecht zu thun, vermeide. Hieraus ergibt sich, daß sich mein Thun nicht weiter erstrecken dürfe, als gewiß und erweislicher Maßen mein Recht geht. Ich darf also in den erwähnten Fällen nicht handeln. Ob die besondern Gründe, welche mein Recht zweifelhaft machen, von größerer oder geringerer Wichtigkeit seien, das ändert an der Sache nichts. Wenn der Zweifel nicht ein allgemeiner ist, so daß er im Falle der Pflicht ausgeschlossen werden müßte, und also im Falle des Rechts ausgeschlossen werden darf, so ist keine Gewißheit, und das Recht ist wirklich zweifelhaft, wie unerheblich der Grund zum Zweifeln auch sein möge. Die einzige Bedingung, unter welcher ich bei meinem Zweifel noch handeln dürfte, wäre diese, wenn ich wenigstens praktisch gewiß davon wäre, daß die betheiligten Personen unter den vorhandenen Umständen auf das ihnen vielleicht zustehende Recht nicht streng halten, sondern aus Rücksichten der Billigkeit mit meiner Handlung zufrieden sein würden. Ich müßte mich aber, um hiervon wirklich praktisch gewiß zu sein, nicht auf eine solche Handlungsweise stützen, welche die Betheiligten alsdann befolgen würden, wenn sie vernünftig und billig dächten, sondern nur auf eine solche, von der ich weiß, daß sie dieselbe gewöhnlich wirklich befolgen. Dann aber, und auch nur dann darf ich den allerdings noch möglichen Zweifel, ob sie dieselbe auch in diesem Falle befolgen werden, übersehen. Denn das Vertrauen, daß der Mensch künftig so billig denken werde, wie er es bisher in gleichen Fällen zu thun pflegte, ist in vielen Pflichtfällen nothwendig, und folglich in Rechtsfällen auch erlaubt, nicht aber so auch das Vertrauen, daß er in Zukunft billig denken werde, wenn er bisher das Gegentheil zu thun pflegte. (Statt daß es also z. B. in Overberg's Katechismus heißt: man stehle, wenn man fremdes Gut wider den vernünftigen Willen dessen, dem es zugehört, heimlich entwende, würde es richtiger schlechthin heißen „wider Willen". Wir sind nämlich nicht rechtlich befugt, zu fordern oder vorauszusetzen, daß der Andere einen vernünftigen Willen gegen uns habe; sondern nur einen gerechten Willen können wir mit Recht in ihm suchen.) Nach dem Gesagten ist gewiß, daß ich die Gefahr, Unrecht zu thun, eben so vermeiden muß, wie die Gefahr, Böses zu thun.

4) Ist und bleibt meine Gesinnung noch gesetzlich, wenn ich in den aus einem besondern Grunde zweifelhaften Fällen das unterlasse, was in den gewissen Fällen rechtlich geboten ist?

Auch hier ist die Frage in die rechtliche Form zu fassen, nämlich: Wenn ich so gesinnt bin, daß ich in den Fällen, in welchen meine rechtliche Verpflichtung aus einem besondern Grunde zweifelhaft ist, die Handlung unterlasse, bin ich dann vor dem Rechtsgesetze noch sicher? Wenn ich die Handlung nicht sicher soll un-

terlassen dürfen, so muß der Andere, dem dieselbe zu Gute kommt, berechtigt sein, sie von mir zu fordern und nöthigenfalls zu erzwingen, indem ich zu dem, was der Andere nicht rechtlich von mir fordern kann, auch nicht rechtlich verbunden bin. Daß nun aber der Andere mit seinem Thun überhaupt, also insbesondere auch mit seinem Fordern, nicht weiter gehen dürfe, als sein gewisses Recht geht, — daß er folglich nicht fordern dürfe, wo es einem besondern Zweifel unterliegt, ob seine Forderung rechtlich erlaubt sei, dies ist ad 3 gezeigt. Ich gehe also gewiß noch sicher, wenn ich die Handlung unterlasse. Es können aber triftige Gründe vorhanden sein, von diesem strengen Rechte aus Rücksichten der Billigkeit keinen Gebrauch zu machen.

Die Regeln, welche man in zweifelhaften Fällen (verstehe solche Fälle, die einen besondern, also erlaubten Zweifel mit sich führen) sittlich und rechtlich sicher befolgen kann, wären also kurz folgende:

Erste Regel (1 und 3).

Du sollst auch das nicht gewiß sittlich und rechtlich Verbotene nicht thun, sondern dich in den Schranken des gewiß sittlich und rechtlich Erlaubten halten, oder: Du sollst auch die Gefahr, Böses oder Unrecht zu thun, vermeiden.

Zweite Regel (2 und 4).

Du darfst das nicht gewiß sittlich oder rechtlich Gebotene unterlassen, und dein Thun auf das, was das Sitten- oder Rechtsgesetz gewiß von dir fordert, beschränken. Es nicht unterlassen kann zwar rathsam, rücksichtlich billig sein, ist aber zur Sicherheit nicht erforderlich. Diese Regel gilt aber in den sittlichen Fällen nur dann, wenn die Verpflichtung an sich zweifelhaft ist, nicht aber, wenn bloß deine persönliche Verpflichtung zweifelhaft ist.

Zur richtigen Anwendung dieser Regeln ist nur zu unterscheiden, von welcher Art die Gefahr oder das Zweifelhafte ist, nämlich ob das Thun oder das Unterlassen zweifelhaft, und ob besonders im letzten Falle, wo die zweite Regel zur Anwendung kommen soll, bloß Gefahr und nicht vielmehr Gewißheit da ist, und in welcher Hinsicht der Fall zweifelhaft ist.

Es kann aber auch Fälle geben, wo Beides, das Thun und das Unterlassen, zugleich gefährlich erscheint. Dies sind die so genannten Collisionsfälle, die nach den Collisionsregeln zu behandeln sind. Und nach eben diesen Regeln ist im Allgemeinen gewiß: wenn das Thun nach der ersten Sicherheitsregel, die verbietend ist, unterbleiben muß, so werden die Umstände von der Art sein, daß es dann auch nach der zweiten Regel sicher unterbleiben darf. Die nöthige Anwendung der ersten Regel zieht die der zweiten

nothwendig nach sich. Was ich nicht thun darf, das darf ich sicher unterlassen.

Auch gibt es Fälle, wo überdies auch gerade umgekehrt die Anwendung der zweiten Regel die Anwendung der ersten nach sich zieht. Es sind dies diejenigen, in welchen das Handeln zugleich ein Fürwahrannehmen ist. Wo ein Fürwahrannehmen nicht gewiß sittlich geboten ist, da ist es sittlich verboten. Ich darf z. B. die Aussage eines Zeugen, dessen Glaubwürdigkeit aus einem besondern Grunde zweifelhaft ist, und daher von mir bezweifelt werden darf, nicht für wahr annehmen. Wenigstens darf ich auf die Aussage desselben gestützt nichts thun, was, wenn er mich täuschte, sittlich oder rechtlich verboten sein würde, und nichts unterlassen, was sittlich oder rechtlich geboten sein würde. Dagegen dürfte ich freilich auf eine solche Aussage, oder überhaupt auf eine aus einem besondern Grunde zweifelhafte Erkenntniß hin wohl etwas thun, was auf jeden Fall erlaubt wäre, weil ich im Gebiete des Erlaubten alles Mögliche, sogar das Unwahrscheinliche, versuchen darf. Aber hierbei wäre auch keine Fürwahrannahme, sondern bloß ein Fürmöglich- oder Fürwahrscheinlichhalten erforderlich. Eine eigentliche Fürwahrannahme auf eine solche Erkenntniß würde selbst auch in dem Gebiete des Erlaubten unerlaubt, weil eine Selbsttäuschung, sein. — Das über die Handlung des Fürwahrannehmens Gesagte gilt auch von der Betheurung der Wahrheit, von der Ablegung eines Zeugnisses, von der Fällung eines Richterspruches, von der Anfertigung eines Testamentes oder eines andern Glauben fordernden Documentes, wie auch von der Ausspendung der heil. Sacramente. Denn alle diese Handlungen müssen in dem Handelnden selbst zunächst ein Fürwahrannehmen sein. Dies ist von den zuerst aufgezählten offenbar, aber auch von den letzteren gewiß, obgleich bei diesen nicht an Wahrheit, sondern an Gültigkeit gedacht wird. Denn wenn eine Handlung gültig sein, d. h. für eine durch göttliches oder menschliches Gesetz wirksame Handlung gelten soll, so muß für wahr angenommen werden, daß sie den Forderungen des Gesetzes genau entspreche. Will man also eine Handlung setzen, die Andere für gültig und also auch für gesetzmäßig gesetzt halten sollen, so muß man selbst gewiß sein, daß man sie wirklich in Uebereinstimmung mit dem Gesetze setzt, und wo man nicht theoretisch gewiß davon sein kann, da muß man doch praktisch gewiß davon sein, d. h., man muß so zu handeln verpflichtet sein, als wenn man theoretisch gewiß davon wäre; wo nicht, so führt man diejenigen in Irrthum, welche die Handlung für gültig halten. In so fern nun die genannten Handlungen zunächst für den Handelnden selbst ein Fürwahrannehmen sind, gilt von ihnen offenbar, was oben über das Fürwahrannehmen über-

haupt gesagt ist, nämlich: ist die Wahrheit, rücksichtlich die Gültigkeit der Handlung aus einem besondern Grunde zweifelhaft, bin ich also nicht verpflichtet, für wahr anzunehmen oder so zu handeln, als wenn ich theoretisch gewiß wäre, so darf ich auch nicht für wahr annehmen, nicht so handeln; oder mit andern Worten: darf ich zweifeln, ob ich z. B. ein Sacrament gültig spenden werde, so darf ich nicht glauben, daß ich es gültig spenden werde. Bei solchen Handlungen des Fürwahrannehmens, die zugleich auch ein Fürwahrannehmen bei Andern bewirken sollen, ist aber eben deßwegen, weil sie bei Andern ein Fürwahrannehmen bewirken sollen, noch insbesondere zu bemerken, daß sie in jedem Falle eines besondern Zweifels unterbleiben müssen, oder es müßte denn sein, daß sie entweder bloß eine in jeder Hinsicht erlaubte Täuschung bewirkten, oder daß sie bloß ein Fürwahrscheinlich annehmen bewirken sollten und bewirken würden. Denn ohne diese Bedingungen werden sie offenbar eine Pflichtverletzung gegen die Andern sein; dieses ist aber nicht der Fall, wenn eine dieser Bedingungen vorhanden ist; und daß man beim Eintreten einer dieser Bedingungen auch nicht eine Pflicht gegen sich selbst verletzen, nämlich sich selbst nicht täuschen würde, ist, wenn man die Bedingungen und das Handeln bei denselben betrachtet, klar genug; daß aber die erste Bedingung, nämlich die Erlaubtheit (ja, sogar die Pflicht) der fremden Täuschung wirklich eintreten könne, und wann sie wirklich eintrete, dieses hat Hr. D. Elvenich im 1. und 4. Hefte der bonner Zeitschrift genügend dargethan; eben so kann auch die zweite Bedingung eintreten, indem man ja gewiß erlaubter Weise etwas für bloß wahrscheinlich halten und es als solches auch Andern mittheilen und betheuern oder bezeugen kann. Die Betheurung und das Zeugniß wird aber auch die einzige jener Handlungen sein, von der dieses gilt, oder man möchte noch die Anfertigung eines Documentes dahin zählen können. Denn der Richterspruch hat Wirkungen, die nicht wahrscheinlich, sondern gewiß gesetzmäßig sein müssen oder ein Unrecht sind; und wenn die Ausspendung der h. Sacramente bloß wahrscheinlich und nicht gewiß gültig wäre, so dürfte man sich dabei nicht beruhigen, sondern müßte sie abermals und gewiß gültig vornehmen.

Vernunft und Offenbarung.

Diese Zeitschrift hat bereits eine Reihe von Zeugnissen der bewährtesten katholischen Theologen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung mitgetheilt, um so auch im Wege der Autorität die Gegner der hermesischen Lehrweise zu überzeugen, wie Unrecht sie daran haben, diese als unkatholisch und

gefährlich zu verwerfen. Diesen Zeugnissen fügen wir jetzt auch nachstehende kurze Erörterung über denselben Gegenstand hinzu, die einen Mann zum Verfasser hat, dessen Talenten, christlicher Einsicht und katholischer Gesinnung auch unsere Gegner Achtung zollen müssen. Bourdaloue schreibt: „Mancher Christ, den man wegen seines Glaubens um Rechenschaft befragt, gibt zur Antwort: ich grüble nicht, sondern will glauben. Diese Worte können allerdings, wenn sie im rechten Sinne genommen werden, wahr und gut sein; allein in einem sehr gewöhnlichen Sinne genommen verrathen sie nicht nur einen schwachen Glauben, sondern auch eine versteckte Neigung zum Unglauben. Denn was will das eigentlich sagen: „„ich grüble nicht““? Wenn dieser vermeinte Christ seine wahre Herzensmeinung ergründen könnte, oder sie aufrichtig bekennen wollte, so würde sich ergeben, daß jene Redensart oft nur dies besagt: ich grüble nicht, weil, wenn ich grübelte, meine Vernunft nichts finden würde, was sie zum Glauben bestimmte, oder: ich grüble nicht, weil, wenn ich grübelte, meine Vernunft selbst mir Hindernisse in den Weg legen würde, welche mich gänzlich vom Glauben abhielten. Wer aber so denkt und so gesinnt ist, dessen Glaube ist in der That mangelhaft; denn der Glaube, insonderheit der christliche Glaube, besteht keineswegs in der bloßen Willfährigkeit, zu glauben, noch in einfacher Unterwürfigkeit des menschlichen Geistes; sondern beide sollen vernünftig sein, weil ohne dies weder jene Willfährigkeit noch diese Unterwürfigkeit Tugend sein würde. Wie könnten sie aber vernünftig sein, wenn die Vernunft an ihnen gar keinen Theil hätte?

„Wir sollen also grübeln, aber nicht über einen gewissen Punkt hinaus. Wir sollen bei unserer Untersuchung die Gränzen wohl im Auge halten, welche der Apostel den ersten Christgläubigen bezeichnet hat, indem er sagt: „„„Meine Brüder, durch die Gnade, die mir gegeben ist, ermahne ich Jedermann unter euch, daß er nicht höher von sich denke, als zu denken sich geziemt, sondern daß er bescheidentlich denke, je nachdem Gott einem Jeglichen das Maß der Glaubensgaben zugetheilt hat.““ (Röm. XII. 3.) Welche sind die Beweis- und Beweggründe, die mich nöthigen zum Glauben an die Religion, zu der ich mich bekenne, und an alle die Geheimnisse, welche sie mich kennen lehrt? — Das ist es, was ich zu ergründen mich bestreben und worauf ich allen Fleiß und Scharfsinn verwenden soll; hier ist es, wo ich meine Vernunft gebrauchen soll, und wo ich nicht sagen darf: ich grüble nicht. Denn ohne diese Untersuchung und genaue Prüfung kann ich nur einen ungewissen und wankenden Glauben haben, einen wandelbaren Glauben, ohne Grund und Bestand. Eben darum ermahnet uns auch der Fürst der Apostel, der heil. Petrus, daß

wir allzeit bereit seien zur Verantwortung jedermann, der von uns Grund fordere der Hoffnung, die in uns ist (I. Petr. III. 15.). Hierüber sollen wir also zu jeder Zeit Rede und Antwort geben können, d. h., im Stande sein, das Glaubensbekenntniß, dem wir folgen, zu rechtfertigen, zu zeigen, daß keines besser begründet sei, und Gründe vorzuweisen, welche hinreichend sind, um uns demselben zu überliefern und unzertrennlich an dasselbe zu fesseln.

„Verfielest du aber darauf, die großen Geheimnisse, welche das Evangelium uns verkündet, zu ergründen, oder nach dem Wie ihrer Erfüllung zu fragen: so wäre hier gerade der Punkt, wo die Vernunft sich selbst zurückhalten und die ihr natürliche Wißbegierde unterdrücken soll, wo es dir nicht bloß erlaubt, sondern ausdrücklich geboten ist, zu sagen: ich grüble nicht, ich glaube. In der That, es genügt mir, zu wissen, daß ich dies alles glauben solle, daß mein Glaube daran vernünftig sei, daß ich wider Vernunft und Gewissen handeln würde, wenn ich dasjenige nicht glaubte, was eine Religion mich gelehrt hat, deren Wahrheit mir durch die triftigsten Beweisgründe unwiderleglich verbürgt ist. Das ist, ich wiederhole es, was mir zu wissen noth thut, und wenn ich weiter gehen wollte, wenn ich mit einer Anmaßung, ähnlich der des heil. Thomas, als er noch ungläubig war, sagte wie er: „„Es sei denn, daß ich sehe, sonst werde ich nicht glauben““, so würde ich den Glauben verlieren, ihn vernichten und sein ganzes Verdienst zerstören. Ich würde ihn vernichten — warum? weil es beim Glauben wesentlich ist, nicht zu sehen und doch zu glauben. Ich würde sein Verdienst gänzlich zerstören — warum? weil es kein Verdienst sein kann, zu glauben, was du vor Augen hast, was in die Sinne fällt, wovon du eine klare und deutliche Anschauung hast. In solchen Fällen bist du gar nicht frei, hast nicht in deiner Gewalt, den Glauben entweder anzunehmen oder zu verweigern; sondern du wirst überzeugt, durch nöthigenden Zwang, ohne daß es dich irgend eine Anstrengung oder Ueberwindung kostete. In eben dieser Beziehung sagt unser Heiland am a. O., V. 29: „„Selig diejenigen, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben!““

Dies wäre also das rechte Verhältniß der Vernunft zur Religion. Die Vernunft, von oben erleuchtet, thut gleichsam den ersten Schritt oder setzt die Präliminarien, indem sie uns überzeugt, daß die Religion von Gott komme; daß keine unter allen Lehren, welche sie enthält, sei, mag sie in der Schrift, in der Tradition enthalten oder von der Kirche angegeben und erklärt sein, die nicht von Gott geoffenbart worden wäre; ferner, daß alles, was Gott gesagt hat, die höchste Wahrheit sei, weil er weder sich irren noch lügen kann; endlich, daß auch die Religion,

da sie uns nur Gottes Wort verkündet, und zwar im Namen Gottes selbst, auf den Rang der höchsten Wahrheit Anspruch habe und eine unbedingte Ergebenheit des Geistes und Herzens von uns fordere. Dies ist das Werk der Vernunft, die Entdeckung, welche wir ihrem Lichte verdanken. Sobald aber dieser Grund gelegt ist, beginnt die oberste Leitung der Religion; sie trägt ihre einzelnen Lehren vor, und unterwirft ihnen, wie geheimnißvoll sie auch sein mögen, die Vernunft, ohne es ihr frei zu stellen, in das verborgene Dunkel durchzudringen. Widersetzt sich die Vernunft, stolz auf ihr natürliches Recht, so wird sie von der Religion durch ihre höchste Autorität mit einem ausdrücklichen Befehle unter das Joch zurückgeführt und gefangen gehalten. Wagt aber die Vernunft, zu fragen: Wie ist dies oder das zu begreifen? so antwortet die Religion: Es genüge die Belehrung über das Was, an deren Wahrheit vernünftiger Weise nicht gezweifelt werden kann, weil sie von Gott kommt. Diese Antwort, wodurch die Vernunft zum Schweigen gebracht wird, demüthigt sie freilich; doch dies ist eine wahrhaft heilsame Demüthigung, welche die Vernunft vor Ausschweifung und Verirrung bewahret, und daß sie, nach den Worten des Apostels, nicht jedwedem Winde der Lehre folge, und welche sie innerhalb der gerechten Gränzen hält, die sie niemals überschreiten darf. Auf solche Weise ist unser Glaube fest begründet, ohne das Mindeste von seinen Geheimnissen zu verlieren, und er ist geheimnißvoll, ohne des erforderlichen sichern Grundes zu entbehren.

Köln. Aus dem Landtags-Abschiede für die zum vierten Landtage versammelt gewesenen rheinischen Provincialstände theilen wir Nachstehendes mit:

„Auf den Antrag Unserer getreuen Stände wegen Verbesserung der Gehalte der evangelischen und katholischen Geistlichkeit verweisen Wir solche auf Unsern Landtags-Abschied vom 30. October 1832, durch welchen Wir denselben bereits Unsere Geneigtheit zu erkennen gegeben haben, für angemessene Verbesserung der Lage der katholischen Geistlichkeit auf dem linken Rheinufer, sobald die Lage des Staatshaushaltes solches gestatte, Sorge zu tragen. Die von Unsern getreuen Ständen erneuerte Bitte, diese Verbesserung baldigst in Erfüllung gehen zu lassen und solche auch auf die evangelische Geistlichkeit auszudehnen, stützt sich wohl zum Theil auf die in der dem Antrage beigefügten Denkschrift enthaltene Angabe der Beträchtlichkeit heimfallender geistlicher Pensionen und daß diese zur Verbesserung der unzulänglich besoldeten Geistlichkeit beider Confessionen bestimmt seien, welches jedoch nicht richtig ist, da diese Heimfälle für den Staatshaushalt unentbehrlich sind und ihre feste Bestimmung haben;

für den vorliegenden Gegenstand aber nur eine Disposition in so weit Statt finden kann, als der Staatshaushalt im Allgemeinen dazu die Mittel gewährt. Es ist seit dem Erlaß Unsers letzten Landtags-Abschiedes, so weit es die vorhandenen Mittel gestatteten, zur Erleichterung der Lage einzelner evangelischer Geistlicher und zur Verbesserung des Zustandes der katholischen Geistlichkeit geschehen, was möglich war, und es sind namentlich 22 Succursal-Pfarren, aus der Zahl der supprimirten Pfarrstellen, nach einer sorgfältigen Auswahl, in Beziehung auf das Bedürfniß des öffentlichen Gottesdienstes, mit einem bedeutenden Aufwande wieder hergestellt worden. Bei den eingetretenen Zeitumständen war es nicht möglich, in der zunächst abgelaufenen Zeit dieser Bewilligung eine weitere Ausdehnung zu geben, und obgleich die Zeitverhältnisse auch jetzt noch keine große Verwendungen zu diesem Zwecke gestatten, so haben Wir doch, um Unsern getreuen Ständen zu bethätigen, wie sehr Wir die Wichtigkeit einer angemessenen Fürsorge für die Verbesserung des Zustandes der Geistlichkeit beider Confessionen auf dem linken Rheinufer anerkennen, eine anderweite entsprechende Summe bestimmt, welche nach und nach flüssig gemacht und zur Bestreitung des dringendsten Bedürfnisses in den nächsten Jahren verwendet werden soll. Es wird durch eine richtige Verwendung dieser Summe, mit Berücksichtigung aller besondern Verhältnisse, der Zweck sicherer und wohlthätiger, als durch eine bedeutende, nur nach gewissen angenommenen Klassen, ohne eine solche Ausmittelung vertheilte Summe erreicht und damit, wenn der Zustand des Staatshaushaltes weitere Verwilligung gestattet, das Bedürfniß endlich vollständig befriedigt werden. In Beziehung auf die Geistlichkeit des rechten Rheinufers verweisen Wir Unsere getreuen Stände lediglich auf den Landtags-Abschied vom 30. October 1832, da Wir durch solchen, bei der Zurückweisung des Antrags im Allgemeinen, schon Unsere Geneigtheit, in einzelnen geeigneten Fällen zuzutreten, zu erkennen gegeben haben, den erneuerten Antrag in dieser Beziehung aber nicht mit Gründen unterstützt finden, die Uns veranlassen könnten, eine Aenderung eintreten zu lassen.

„Wir eröffnen Unsern getreuen Ständen auf die Petition wegen des katholischen Militär-Kirchenwesens vom 9. December 1833, daß Wir dem darin enthaltenen Antrage, durch die verfügte Anstellung von drei besondern Garnison-Predigern für die Seelsorge der katholischen Soldaten, auf eine der bestehenden Verfassung und den Verhältnissen der Armee angemessene Weise genügt haben.

„Was die Begünstigung derjenigen, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen, in Hinsicht der Militärpflichtigkeit an-

langt, so schweben deßhalb bei Unserm Staatsministerio Verhandlungen, in deren Verfolg die weitere Bestimmung über diesen Gegenstand wird getroffen werden. Dagegen wollen Wir schon jetzt, dem Antrage Unserer getreuen Stände gemäß, denjenigen, welche sich zwar zum geistlichen Stande gemeldet hatten, jedoch nach zurückgelegtem zwanzigstem Lebensjahre einen andern Stand erwählen, noch die Befugniß zugestehen, sich bis zur Vollendung des dreiundzwanzigsten Lebensjahres zum einjährigen freiwilligen Militärdienste zu melden und die dazu nothwendigen Erfordernisse nachzuweisen."

Das bekannte Werk: „Philosophie der Tradition von J. F. Molitor", ist von Herrn Xav. Quris ins Französische übersetzt worden. Eine Recension desselben enthält der Ami de la Religion, deren Schluß wir hier mittheilen. Es zeigt sich darin, wie derartige Bücher vom Clerus in Frankreich bis jetzt aufgenommen zu werden pflegen. Der Ami de la Religion ist bekanntlich das Organ für den französischen Episcopat.

„Dieser schwülstige Styl", heißt es, „scheint uns sich schlecht für ein gelehrtes Werk zu passen. Insbesondere aber sind die aufgestellten Hypothesen sehr lächerlich. Nach unserer Ansicht dürften die Meinungen, welche in diesem Werke enthalten sind, die Zustimmung der Theologen, und die Darstellung (wenigstens der Uebersetzung) den Beifall der Leute von gutem Geschmacke nicht haben. Auch glauben wir, daß Herr Quris die französische Litteratur durch diese Uebersetzung nicht bereichert hat. Er konnte seine Zeit ohne Zweifel besser anwenden und sich bessere Muster wählen."

Belgien. Der Erzbischof und die Bischöfe von Belgien haben einen Hirtenbrief an den Clerus und die Gläubigen ihrer Diözesen erlassen, worin folgende Stellen vorkommen: „Schon haben wir in unserm Hirtenbriefe vom Monat Februar 1834 Euch ermahnt, mit den ganzen Kräften Eures Eifers die akademische Anstalt, welche wir mit Zustimmung des ehrwürdigen Oberhauptes der Kirche gegründet haben, zu unterstützen. Ihr habt die ganze Wichtigkeit dieses Werkes begriffen, Ihr habt mit einem lobenswerthen Eifer beigetragen, dasselbe zu errichten, und bei diesem Umstande habt Ihr, wie bei so vielen andern, das Herz Eurer Väter in Jesus Christus erfreut und ihre Hoffnungen bestärkt. — Aber damit diese tröstlichen Vorhersehungen sich verwirklichen, reicht es nicht hin, daß wir selbst gläubige und ergebene Christen sind: denn heute leben wir und morgen sind wir vielleicht die Beute des Grabes; es ist ferner nöthig, daß die Generationen, die uns in der Ordnung der Natur folgen,

im Dienste und in der Liebe Desjenigen erzogen werden, Der allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

„Um Euch von dieser Wahrheit zu überzeugen, haben wir beschlossen, diesen Hirtenbrief an Euch zu richten. Er ist bestimmt, Euch die ganze Wichtigkeit des Unterrichts und der strengen Euch aufgelegten Pflicht, so zu handeln, daß der Unterricht, den Eure Kinder empfangen, auf die heiligen Lehren des katholischen Glaubens gegründet sei, fühlen zu lassen. Die Kirche Jesu Christi hat seit 18 Jahrhunderten die Nothwendigkeit des Unterrichtes feierlich verkündiget, und durch diesen Unterricht hat sie die Welt civilisirt; aber sie hat stets die wahre Wissenschaft, welche sich an dem Lichte der eingebornen Weisheit aufklärt, von jener Wissenschaft unterschieden, die hochmüthig macht und den Menschen durch den Hochmuth verderbt. Verbinden wir jeden Unterricht mit der Lehre, die Jesus Christus aus dem Schooße Seines Vaters geschöpft hat, und die er gekommen ist, uns zu verkündigen; Er allein hat die Worte des Lebens; Er allein ist der Weg, auf welchem wir fortschreiten müssen; Er allein ist die Wahrheit, die uns aufklären muß; Er allein ist das Leben, das Leben durch Wesenheit, das ewige Leben, welches das Ziel ist, wonach wir streben müssen. Niemand kann zum Vater gehen, als durch Ihn. Er ist der vielgeliebte Sohn, woran der Vater sein ganzes Wohlgefallen hat und Den man hören muß. Der heilige Geist beruht auf Ihm, um die gute Lehre zu verkündigen, und diese erhabene Sendung hat Er von Seiner Seite Seinen Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen. Den Aposteln und ihren Nachfolgern, dem Papste und den Bischöfen, ist also das Gut aller zum Glücke der Menschen und der Gesellschaft nöthigen Wahrheiten anvertraut. Wenn sie sprechen, so sprechen sie, sagt der Lehrer der Völker, als Botschafter Jesu Christi, als Organe Gottes, der durch ihren Mund redet. Die Waffen, womit sie kämpfen, sind keine Waffen des Fleisches, der Sinnlichkeit, sondern mächtige Waffen in Gott, um die Complotte des Irrthums zu vernichten. Mit diesen Waffen hat die Kirche Jesu Christi die menschlichen Vernünfteleien und alles, was sich mit Hochmuth gegen die Wissenschaft Gottes erhebt, stets umgestürzt und wird sie stets umstürzen, und mit denselben führt sie alle in Sclaverei befangenen Gemüther unter den Gehorsam Jesu Christi zurück.

„Und glaubet nicht, daß dieser Grundsatz des Gehorsams gegen die Autorität, welcher die wahre Lehre anvertraut ist und die seit 18 Jahrhunderten die katholischen Glaubenssätze unwiderruflich festgestellt hat, der Liebe und den Fortschritten der Wissenschaften feind sei. Wie sollte die katholische Kirche die Wissenschaft und den Unterricht fürchten, sie, die mit den Vätern des

Conciliums von Toledo feierlich verkündiget, daß die Unwissenheit die Mutter aller Irrthümer ist? Es ist dem so: der Unwissenheit muß man die Verwüstungen zuschreiben, welche zu verschiedenen Zeiten der Geist des Schisma und der Ketzerei im Kreise des Familienvaters angerichtet hat. Wenn die ungläubige Philosophie des letzten Jahrhunderts so viele Seelen verderbt, so viele Verständige verführt hat, so geschah dies größten Theils, weil der Unterricht weder allgemein noch gründlich genug war, um deren Fortschritte zu hemmen. Alle redlichen Männer erkennen jetzt mit einem Philosophen, dessen merkwürdige Worte sehr oft angeführt werden, an: daß, wenn ein wenig Wissenschaft von Gott entfernt, viel Wissenschaft zu ihm zurückführt. Wir wünschen daher sehnlichst, weit entfernt, sie zu fürchten, die Fortschritte der wahren Wissenschaft; wir sind überzeugt, in ihr nicht den Feind, sondern den Hülfsgenossen der Wahrheit zu finden.

„Die Zeiten sind gekommen, wo, selbst auf unserm platten Lande, die gewöhnlichen Unterrichtsmittel nicht mehr hinreichen, um die Gläubigen vor der Ansteckung der schlechten Grundsätze und vielleicht vor den Gefahren des Indifferentismus und des Unglaubens zu bewahren; weil, wenn man unter den großen Gelehrten Rückkehr zum katholischen Glauben bemerkt, man noch unter der Menge der Halbgelehrten, die sich aus den Städten in die Flecken und Dörfer schleichen, einen großen Eifer, denselben anzugreifen, findet und beweint. Sie kommen nicht, wie im 16. Jahrhundert, einen neuen Cultus, ein neues Symbol vorzuschlagen; sie bestreben sich, für den Cultus und das Symbol unserer Väter Verachtung oder Gleichgültigkeit einzuflößen. — Sie wagen es, die Diener des Herrn zu verhöhnen, zu verleumden und über das heilige Wort, welches diese verkündigen, unvermerkt einen leichten Zweifel beizubringen, der den Glauben erschüttert oder dessen Reinheit in jungen, schlecht verwahrten Herzen befleckt. Sie bestreben sich, durch die Waffe des Lächerlichen die heiligsten, bisweilen die unerläßlichsten Gebräuche der Religion abzustellen, und die Jugend für die Frivolität, den Luxus und eine Art von Vergnügungen zu begeistern, die nur zu oft zum Laster hinreißt und die Sacramente beseitiget.

„Vor solchen ernsthaften Gefahren muß man heut zu Tage die Jugend bewahren; und hierzu ist es nicht hinreichend, sie den Buchstaben des Katechismus zu lehren: man muß mehr als je sorgen, daß sie dessen Sinn begreife; man muß ihr die Religion und die Gründe erklären, die beweisen, daß sie wahr ist; man muß ihr das Ganze der Thatsachen, worauf sie beruht, die Verbindung der Dogmen, welche sie lehrt, und ihre Verknüpfung mit den Regeln der Moral und die Gebräuche des Cultus, welche sie vorschreibt, erklären. Hieraus wird eine innige Ueberzeugung und

jene tiefe Anhänglichkeit an den Glauben hervorgehen, die vor der Verführung schützt und auf die Lästerer der Religion die Spöttereien zurückfallen läßt, welche sie gegen dieselbe um sich werfen. Denn, wir wiederholen es zum letzten Male, nur die Unwissenheit in der Religion setzt dieselbe der Verachtung aus; in der Nähe betrachtet, gekannt und geprüft, befiehlt sie Verehrung und Liebe.

„Diener Jesu Christi, katholische Eltern und Lehrer! O Ihr alle, die wir unter dem Hirtenstabe des obersten Seelenhirten auf den Pfaden des Lebens leiten, liebet diese theuern Kinder, welche der himmlische Vater Euch anvertraut hat, und bestrebet Euch, wie der große Apostel, Jesus Christus in ihren jungen Herzen zu bilden. Er ist ihr bester Freund, Er wird ihr Licht, ihre Stärke, der Hüter ihrer Unschuld, die Quelle ihres Glückes sein. Wenn Ihr sie nach seinem Beispiele und mit einer ganz geistlichen Zuneigung liebet, so werdet Ihr Euch mit einer Sorgfalt ihrer annehmen, die keine Ruhe kennt; Ihr werdet Euch nach ihrer Schwäche richten; Ihr werdet, wie der Apostel, klein mit den Kleinen, schwach mit den Schwachen sein, um sie alle zu retten." (Folgen die Unterschriften.)

Holland. Der Jansenismus in Holland, welcher vor sechszehn Jahren noch so viel Aufsehen machte, scheint allmählich in der Abnahme begriffen zu sein. Am 24. Mai v. J. ordinirte der katholische Bischof, Hr. von Wykersloot zu Amersfort, wo der Jansenismus vor einiger Zeit noch einen Hauptsitz hatte. Hier bestand auch während des letzten Jahrhunderts ein Seminar für die französische jansenistische Partei. An diesem Tage ertheilte der katholische Bischof zehn Individuen geistliche Weihen, worunter zweien die Priesterweihe. Der schismatische Bischof ordinirte an diesem Tage Einen. Am 8. Juni begab sich der katholische Bischof nach Utrecht; in vier Tagen firmte er hier 4500 Einwohner und 200 Soldaten. Am 5. Juni weihte er eine neue katholische Kirche zu Scheveningen ein.

München. Es ist bereits mehrfach in öffentlichen Blättern die Rede von jener königlichen Verfügung gewesen, wodurch die Studienanstalt zu Augsburg dem Benedictiner-Orden anvertraut wird. Beachtenswerth, dem größeren Publicum aber häufig unbekannt, dürfte hierbei der Umstand sein, daß das zum integrirenden Anhange der baierischen Verfassung erhobene und mit dieser Verfassung beschworene Concordat, in seinem Art. VII., der Staatsregierung bezüglich der Wiedererrichtung einiger Klöster sehr bestimmte Verpflichtungen auferlegt. Eben so dürfte vielfach unbekannt sein, daß die auf schriftliches Ansuchen der katholischen

Einwohnerschaft von Augsburg erfolgte allerhöchste Verfügung nicht eine neue Abtei gegründet, sondern das in Metten für den Unterricht der Jugend bereits dotirte und bestandene Benedictiner-Kloster zu gleichem Zwecke nach Augsburg transferirt habe; jedenfalls aber scheint uns das betreffende königliche Rescript von solcher Wichtigkeit und von so reichhaltigem Aufschlusse über das, was Baierns König von dem verlegten Kloster will und erwartet, daß wir ein Bekanntwerden desselben von wesentlichem Interesse für In- und Ausland glauben. Dasselbe lautet, wie wir mit Bestimmtheit wissen, in seinen Hauptanordnungen folgender Maßen: „Wir finden Uns bewogen, im Vollzuge des Art. VII. des ersten Anhanges zu der zweiten Beilage der Verfassungsurkunde zu verfügen, wie folgt: Die katholische Studienanstalt zu St. Stephan in Augsburg, bestehend aus einem Seminario puerorum, einer vollständigen lateinischen Schule, einem vollständigen Gymnasium und einem unvollständigen Lyceum, werde, laut der schon im Jahre 1829 vor Unseren Thron gebrachten Wünsche der katholischen Bürgerschaft zu Augsburg, dem Benedictiner-Orden anvertraut, und zu dem Ende in dem dortigen Gebäude eine Benedictiner-Abtei errichtet, welche zugleich das Noviciat und die Bildungsanstalt des Ordens in sich schließt. Ferner wollen wir alsbald Priorate in Metten und Ottobeuern errichtet wissen. Der Abtei zu St. Stephan wird das Gebäude unter denselben Verhältnissen überlassen, wie solches gegenwärtig der Studienanstalt übergeben ist. Ferner wird selbe auf die Renten und Bezüge der Studienanstalt, dann auf die durch die primitive Herstellung der Gebäude zu Metten noch nicht absorbirten Theile jenes Capitals per 50,000 Fl. fundirt, welches Wir früher zu Gründung einer Abtei in Metten bestimmt hatten. Ueber die Deckung der Kosten der ersten Einrichtung für 30 Ordensgeistliche, in einem Maximalbetrage von 10,000 Fl., dann des etwa noch nöthigen jährlichen Ergänzungszuschusses in einem Maximalbetrage von 3000 Fl., behalten Wir Uns, nach Antrag Unseres Staatsministeriums des Innern, und mit Rücksicht auf §. 48 Lit. D. der zweiten Verfassungs-Beilage, Entschließung bevor. Die Priorate zu Metten und Ottobeuern dotiren sich aus den ihnen incorporirten oder noch zu incorporirenden Pfarreien. Unser Wille ist, die Abtei St. Stephan ungesäumt ins Leben treten zu sehen. Der Abt hat daher, unter Berufung der zum Eintritte geeigneten Benedictiner von Metten, die in Baiern noch befindlichen Ex-Benedictiner zum Eintritte in den Orden, mit dem Fortgenusse ihrer Pension, einzuladen, eben so sich um den Eintritt würdiger Weltgeistlicher, namentlich würdiger Lehramts-Candidaten geistlichen Standes, zu bewerben, und nöthigen Falls Uns zu Besetzung der Lehrerstellen einige Ordens-

geistliche aus Oestreich vorzuschlagen, welchen Wir dann das baierische Indigenat, unter Vorbehalt des östreichischen, zu verleihen Uns geneigt fühlen, zu dem Ende sich sogleich mit den dortigen Aebten ins Benehmen zu setzen, und sofort im März des kommenden Jahres mit dem Bischofe von Augsburg persönlich nach Wien, und von da in die östreichischen Klöster abzugehen, um daselbst die einstweilen von den Aebten ausgewählten Priester zu sehen, und dann seinen Vorschlag auf genaue Personal-Kenntniß zu gründen. Das Kloster St. Stephan soll von dem Orden spätestens bis nächste Ostern übernommen werden. Der jeweilige Abt bekleidet zugleich die Stelle eines Vorstandes, und falls der Orden bis zu jenem Zeitpunkte die Lehrstellen nicht vollständig sollte besetzen können, treten die sodann vorerst noch dort fortfunctionirenden, außerhalb des Klosters wohnenden Weltgeistlichen zu ihm in das gewöhnliche Verhältniß, wie der Lehrer zum Rector. Eben so sollen die übrigen Priorate ungesäumt organisirt werden. Unser Staatsministerium des Innern wird hiernach, benehmlich mit dem Bischofe von Augsburg und dem nun ernannten Abte Huber, alsbald das Entsprechende verfügen. Insbesondere wird selber dem Abte alsbald die Revision der Ordens-Statuten auftragen. Bei dieser Revision ist vorzüglich darauf Bedacht zu nehmen, daß das öffentliche Chor-Gebet auf eine mit dem Hauptberufe des Ordens, dem Lehramte, vereinbarliche Weise möglichst beschränkt werde, und daß überhaupt der Orden eine solche Verfassung erhalte, welche der Bildung der Ordens-Candidaten für die Wissenschaft und das Lehrfach, so wie der pädagogischen Wirksamkeit der Conventualen die nöthige Entwickelung sichere, und gegen jede Abweichung des Ordens von den gesetz- und verfassungsmäßigen Rechten volle Bürgschaft leiste. Die revidirten Ordens-Statuten sollen nach erhaltener königlicher Bestätigung auch der kirchlichen Sanction unterstellt werden. Vorläufig wird im Allgemeinen noch festgesetzt: a) Kein Inländer darf in den Orden treten, ohne vorerst den gesetz- und verfassungsmäßigen Vorbedingungen des dereinstigen Eintrittes in den geistlichen Stand genügt zu haben. Kein Ausländer darf in den Orden aufgenommen werden, ohne allerhöchste königliche Genehmigung und ohne vorgängig erlangtes baierisches Indigenat. Kein Ordensgeistlicher darf in der Seelsorge oder im Lehramte wirksam werden, ohne den durch Gesetze und Verordnungen festgesetzten Bedingungen entsprochen zu haben. b) Der Orden verpflichtet sich, jedenfalls stets jene Zahl von Pfarr- und Lehramts-Candidaten heranzubilden, welche ihm jeweils von der Staatsregierung als Minimum des Bedarfs bezeichnet wird. c) Abgesehen von der noch näher zu regulirenden clericalischen Unterordnung unter die Bischöfe, tritt der Orden im Ganzen, und jedes einzelne,

dem Lehrfache oder der Seelsorge sich widmende Ordensglied, insbesondere bezüglich des Unterrichtswesens und des seelsorglichen Wirkens, zu den betreffenden Staats- und bischöflichen Stellen in das für die übrigen Lehr-Anstalten und für den Pfarr-Clerus gesetz- und verordnungsmäßig festgesetzte Unterordnungs-Verhältniß. Dem Monarchen steht es frei, einzelnen Ordens-Mitgliedern das Lehramt zu inhibiren, oder ihre Entfernung von der pfarrlichen Seelsorge zu veranlassen. Wir geruhen, den vormaligen Conventualen des Benedictiner-Stiftes Ottobeuern, Barnabas Huber, zum ersten Abte des Klosters in St. Stephan zu bestimmen. Indem Wir demselben dieses eröffnen, versehen Wir Uns zu seinem Pflichteifer, er werde, treu festhaltend an der Verfassung und den Gesetzen unseres Reiches, die ihm aus besonderem Vertrauen übertragene, für Staat und Kirche gleich wichtige Angelegenheit nach allen Kräften fördern, jede ihm etwa weiter von Uns übertragen werdende Obliegenheit treulich erfüllen, dem Orden die rechte Richtung geben, dessen ganze Kraft dem großen Zwecke der Pflege der Wissenschaften und der sittlichen und geistigen Ausbildung der Jugend zuzuwenden, und auf diese Weise der königlichen Absicht entsprechen, da Wir nicht einem von politischer Tendenz mehr oder minder berührten, sondern einem ursprünglich deutschen, mit der Geschichte des germanischen Vaterlandes innig verwebten, um dessen Civilisation hochverdienten, und wegen seiner würdigen Haltung von allen Meinungen gleich geachteten Orden die Lösung der Aufgabe anvertrauen, welche die Eingangs erwähnte Verfassungs-Beilage bestimmt und unzweideutig vorgezeichnet hat." (A. K.-Z.)

Irland. Der hochwürdigste Herr D. Thomas Kelly, Primas der katholischen Kirche von Irland, ist am 14. Januar d. J. mit Tode abgegangen. Nach irländischen Blättern besaß dieser Mann ungewöhnliche Talente, und zeichnete sich als Primas durch Klugheit, Milde und Mäßigung aus. D. Kelly starb vor der Vollendung seines 40. Lebensjahres.

Irland zählt auf 6—7 Millionen Katholiken 4 katholische Erzbisthümer und 22 Bisthümer. Hieraus ergibt sich, daß die Diözesen, im Vergleiche zu den Diözesen Deutschlands, sehr klein sein müssen. Die Weise, die neuen Bischöfe daselbst zu wählen, ist vor Kurzem, mit Zustimmung des h. Stuhles, geändert worden. Domcapitel gibt es dort nicht. Jetzt tritt die Geistlichkeit der Diözese unter dem Vorsitze eines benachbarten Bischofes zusammen, und wählt drei Candidaten des bischöflichen Amtes. Aus diesen dreien ernennt der h. Stuhl Einen zum Bischofe und bedient sich dabei des Gutachtens der übrigen Bischöfe der Provinz.

Rom. Am 11. April starb dahier der Cardinal-Priester Francesco Canale, im 71. Jahre seines Alters. Er war erst im Juni v. J. vom Papste zu dieser Würde, mit dem Titel von S. Clemente, erhoben worden. Schon im Jahre 1782 hatte er sich im Gefolge Pius' VI. befunden, als dieser Papst die Reise nach Wien machte. Von den folgenden Päpsten wurde er oft zu den wichtigsten Missionen gebraucht.

Se. Heiligkeit haben dem Redacteur des „Ami de la Religion", Herrn Picot zu Paris („dem alten Cartesianer und Gallicaner", wie man ihn von einer bekannten Seite her in Deutschland nennt), ein sehr schmeichelhaftes Breve und einen päpstlichen Orden zugesandt, als Anerkennung der ausgezeichneten Verdienste, welche sich derselbe durch die Herausgabe seines Journals um die katholische Religion erwirbt.

In einer Sitzung der katholischen Akademie, welcher die Cardinäle Pacca, Pedicini, Franconi, Lambruschini, Castracani, Polidori u. s. w. beiwohnten, hat jüngst der Cardinal Tadini auf den Nutzen aufmerksam gemacht, welcher für den katholischen Glauben durch Zeitschriften gestiftet werden kann. Der Abbate Antonio de Luca hat eine solche in Rom angekündigt. In dieser werden die vorzüglichsten Werke aus dem Gebiete der theologischen Litteratur in Europa und America beurtheilt werden. In einem Anhange sollen die päpstlichen Lehr-Entscheidungen und eine Inhaltsangabe der Abhandlungen mitgetheilt werden, die in den verschiedenen Akademieen zu Rom gelesen werden. Zum Schlusse erscheint das Verzeichniß der ausgezeichnetsten theologischen Schriftsteller, welche mit Tode abgehen, und der vornehmsten theologischen Werke, welche in der katholischen Kirche erscheinen.

Die nordamericanische Zeitschrift „The New-York American" enthielt 1834 einen interessanten Aufsatz über die tägliche Lebensweise des auch als Schriftsteller bekannten jetzt regierenden Papstes Gregor XVI. (Mauro Capellari), welchen auch andere zuverlässige Berichte bestätigen. Der Papst steht täglich, im Winter und Sommer, um 4 Uhr auf; seine geistlichen Uebungen, zumal das Gebet, die heilige Messe und geistliche Lesung, nehmen ungefähr drei Stunden weg; um 7 Uhr fängt er mit den Ministern und andern Staatsbeamten zu arbeiten an — das dauert mehre Stunden —; er frühstückt nicht, sondern nimmt zuweilen eine Tasse Kaffee. Wenn die Staatsgeschäfte beendigt sind, empfängt er jene, welche ihn zu sprechen wünschen. Die

Zeit des Mittagsmahls ist nicht festgesetzt; es dürfte die Auslage (Wein und Nachtisch mit einbegriffen) nur auf 12 Gulden wöchentlich berechnet werden können. Nachdem er sich einige Augenblicke Ruhe gegönnt hat, geht er ein Paar Stunden im Garten spazieren, bei welcher Gelegenheit Fremde, die eine Privat-Audienz erhalten haben, die Damen ihrer Familie ihm vorstellen dürfen. — Um fünf Uhr Nachmittags kehrt er in sein Cabinet zurück, und empfängt die Präfecten, Präsidenten oder Secretäre der verschiedenen Congregationen, die fremden Prälaten und Andere, mit denen er kirchliche Angelegenheiten zu verhandeln hat; — dieses dauert in der Regel bis 8, oft auch bis 9 Uhr Abends. Dann beginnen wieder die geistlichen Uebungen bis zum Schlafengehen. — Diese Tagesordnung wird indessen oft durch die Nothwendigkeit unterbrochen, bei besondern und wichtigen Anlässen in den Congregationen der Cardinäle und Prälaten den Vorsitz zu führen, ein Consistorium zu halten, oder das ganze heilige Collegium zu versammeln, oder an hohen Festtagen zu pontificiren. — Zuweilen, jedoch selten, macht er auch zu Wagen oder zu Fuß eine Promenade, um freie Luft zu schöpfen und sich von der Ermüdung, welche die ununterbrochene Beschäftigung mit den wichtigsten Angelegenheiten dem Geiste verursacht, zu erholen und zu zerstreuen. — Es ist dieses einem Manne von 69 Jahren, auf welchem die ganze Last der Kirchen- und Staatsgeschäfte ruht, gewiß zu gönnen. — Manchmal, wenn das Wetter weder einen Ausflug auf das Land noch eine Promenade im Garten erlaubt, unterhält sich der heilige Vater damit, die kostbaren Werke der Kunst und Natur in den Gallerieen des Vaticans zu besehen.

Nach dem römischen Staats-Kalender von diesem Jahre gibt es gegenwärtig zwölf katholische Patriarchen, 774 Erzbischöfe und Bischöfe. Die zwölf Patriarchate sind die von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem in partibus, von denen römische Prälaten den Titel führen; ferner die Patriarchate von Venedig und Lissabon; dann das Patriarchat von Westindien, welches ebenfalls wieder nur ein Titel ist, den der Groß-Almosenier am spanischen Hofe führt. Außer diesen gibt es nun noch fünf Patriarchate im Oriente; zu Antiochien drei: der Melchiten, der Maroniten und Syrer, zu Babylon den Patriarchen der Chaldäer, und auf dem Berge Libanon den der Armenier.

In jenem Kalender sind indessen mehre Bischöfe nicht mit aufgezählt. So z. B. die Bischöfe (vicarii apostolici) von England, Schottland und in den Colonieen, die Bischöfe (vicarii

apostolici) von China, Cochinchina, Ton-king, Siam und Indien.

In England gibt es gegenwärtig 6 Bischöfe, nämlich die 4 apostolischen Vicare und 2 Coadjutoren. In Schottland gibt es 4 katholische Bischöfe, und in Irland gibt es 4 Erzbischöfe und 23 Bischöfe. Mehre bischöfliche Sitze sind indessen vereinigt. So z. B. verwaltet der Bischof von Cashel auch die Diözese Emly; vereinigt sind Down und Connor, Kildare und Leighlin, Cloyne und Roß, Waterford und Lismore, Ardfert und Aghadde, und endlich Kilmacduagh und Kilfenor. In den englischen Colonieen sind jetzt 13 katholische Bischöfe: der Bischof von Quebec und sein Coadjutor, der Bischof von Telmesse und sein Groß-Vicar für Montreal; der Bischof von Juliopolis und sein Groß-Vicar; der Bischof von Kingston in Ober-Canada und sein Coadjutor, der Bischof von Charlotten-Town, der Bischof von Neu-Braunschweig und der Insel St. Jean; die übrigen sind apostolische Vicare, nämlich: einer in Terreneuve, einer in Neu-Schottland, einer für die Antillen, einer für die Insel St. Mauriz, einer für Neu-Süd-Wallis und einer für Madras.

Der gegenwärtige Papst hat bereits folgende neue Bisthümer errichtet: 1) Nocera dei Pagani, 2) Ortona (Neapel), 3) Brügge (Belgien), 4) Galwai (Irland), 5) Detroit, 6) Vincennes (Vereinigte Staaten) und St. Jean de Cuyo in America.

Das Collegium de propaganda fide zählt jetzt über 100 Schüler; früher, 1828, zählte es nicht mehr als 70. Der gegenwärtige Secretär ist der berühmte Mai. Derselbe ist jetzt damit beschäftigt, das älteste Manuscript der Septuaginta abdrucken zu lassen.

Der Herr Bischof von Straßburg hat vor Kurzem eine „Exposition abrégée des questions les plus importantes de la Religion“ in zwei Theilen herausgegeben, und den Zöglingen seines Grand-Séminaire bestimmt. In dem ersten Theile werden die vornehmsten Beweise für das Dasein Gottes gegen die Atheisten aufgeführt; in dem zweiten Theile bekämpft er die Lehre des Abbé Bautain, wonach die Vernunft weder über das Dasein Gottes, noch über die Wahrheit der Wunder Gewißheit und Entschiedenheit gewähren kann. Diese Exposition ist als eine Ergänzung des „Avertissement sur l'enseignement de Mr. Bautain“ *) dieses Prälaten zu betrachten.

*) Siehe die Schrift: „Die Lehren des so genannten Hermesianismus über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung u. s. w. Von dem

Abbé Chatel.

Die chatel'sche „französische Kirche", welche in Deutschland bereits in Vergessenheit gekommen, besteht dennoch bis jetzt zur Verwunderung aller Besonnenen in Paris fort. Chatel predigt noch immer in seiner Kirche, in der Vorstadt Saint-Martin, und jeden Sonntag drängt sich die Menge zu seinen bekannten leidenschaftlichen Ergießungen gegen die katholische Kirche hin. All die Sarkasmen, welche über ihn und seine Église française ausgegossen worden, haben ihn in seinem Unternehmen nicht irren und die Mächte nicht unwirksam machen können, die ihn darin unterstützen. Chatel hat zwei Succursal-Kirchen in verschiedenen Quartieren, und eben jetzt werden neue Capellen für seinen Cultus gebaut.

Der Subdiakonus Bittner aus Oppeln in Schlesien ist am 17. März d. J. von der theologischen Facultät in Münster zum D. der Theologie promovirt worden.

Der Domcapitular und Professor der Theologie zu Breslau Hr. D. Jgn. Jos. Ritter hat einen Ruf an die Universität Freiburg erhalten, und dem Vernehmen nach angenommen.

Zu den verhältnißmäßig zahlreichen jüdischen Zeitschriften, welche seit Kurzem in Deutschland erschienen, ist so eben eine neue hinzu gekommen, die sowohl was die Mitarbeiter, als was die Tendenz derselben betrifft, unter den vorhandenen besondere Beachtung verdient. Der Titel derselben ist: „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Herausgegeben von einem Vereine jüdischer Gelehrter." Unter den Mitgliedern dieses Vereines befinden sich nebst Andern: D. Zunz und Joseph in Berlin, D. Levi in Gießen, Munk in Paris, D. Geiger in Wiesbaden. Der Ort, wo dieses Blatt herauskommt, die Zahl der Hefte, welche erscheinen sollen, auch selbst der Preis sind nicht angegeben. Die Zeitschrift enthält: I. Abhandlungen. II. Recensionen. III. Nachrichten aus der Synagoge.

Auch in England erscheint jetzt eine neue jüdische Zeitschrift unter dem Titel: „The Hebrew Review and Magazine of Rabbinical Literature. 8. London, Simpkin and Marshall." Von dieser Zeitschrift erscheint jede Woche ein Heftchen. Sie enthält: 1) Aufsätze über jüdische Rechtswissenschaft; 2) über die Sittenlehre nach dem Talmud; 3) Proben talmudischer Logik ꝛc.; 4) Geist der jüdischen Religion; 5) Sitten und Gebräuche der

Bischofe von Straßburg, Herrn Le Pappe de Trévern. Nebst einem Breve Sr. Heiligkeit Gregor's XVI. Von D. Braun." Bonn 1835.

Juden; 6) Philosophie der Rabbinen; 7) Mittheilungen aus der Cabbala; 8) Commentare zur h. Schrift; 9) Recensionen rabbinischer Schriften; 10) Reflexionen, religiöse Maximen u. s. w.

Brief Silvio Pellico's.

Der Verfasser der le mie Prigioni hat eine so allgemeine Theilnahme in dem gebildeten Europa gefunden, und seine Werke haben sich einer so günstigen Aufnahme nicht bloß von Seiten seiner Glaubensgenossen, sondern auch selbst unter den Protestanten zu erfreuen, daß man wohl gewiß sein darf, auch das Unbedeutendere aus der Feder dieses durch seine Schicksale wie durch seine Geistes- und Herzensbildung gleich ausgezeichneten Menschen werde das Interesse des lesenden Publicums in Anspruch nehmen. Wer die spiegelhelle Seele, wie sie sich in ihrer schönsten religiösen Verklärung in den „Gefängnissen", in der „Abhandlung über die Pflichten" *) u. s. w. ausspricht, kennen, lieben und bewundern gelernt hat, der wird auch in nachstehendem Schreiben den wohlthuenden Geist, welcher jene Werke durchweht, mit Vergnügen wieder finden. Auch protestantische Blätter des In- und Auslandes haben diesen an einen Freund Pellico's gerichteten Brief aufgenommen, und der Katholik hat einen Grund mehr, denselben mitzutheilen. Es ist ein Condolenzschreiben von etwas eigener Art, die jetzt aus der Mode gekommen zu sein scheint, da man sonst keinen Grund sieht, sich solche Schreiben so allgemein, wie es geschieht, zu verbitten. Jener Freund Pellico's ist Herr Fraser zu Edinburg, der auch mit Walter Scott in enger freundschaftlicher Beziehung gestanden hat.

„Wie viel Liebe spricht sich, mein theurer Freund! in Ihrem Briefe aus! Ich sage Ihnen meinen Dank dafür, obwohl ich fürchte, daß Sie mich besser beurtheilen, als ich es verdiene. Ich vermuthe, daß der Brief von mir, über dessen Verlust Sie klagen, durch irgend einen Zufall verloren gegangen ist; wenn man Ihnen denselben mit Absicht vorenthalten hätte, so wäre man gewiß hart gegen Sie gewesen; denn die Theilnahme eines Freundes, wenn man ein großes Leiden hat, ist immer tröstend. Allein wenn es ein gerechter Schmerz war, welchen Sie über den Tod einer geliebten Schwester empfinden, so müssen Sie doch jetzt die Traurigkeit mäßigen, welche Ihnen durch die Erinnerung an dieselbe eingeflößt wird. Sie sagen mir, Sie litten, ohne die eigentliche Ursache dazu zu haben; allein ich sehe, daß die Ursache

*) Diese Abhandlung erschien in deutscher Uebersetzung unter den Titeln: „Pellico, über die Pflichten des Menschen." (Bonn, bei Habicht, 1834.) und: „Pellico, die Pflichten des Menschen. Guter Rath an einen Jüngling." (Leipzig, bei Fr. Fleischer, 1834.)

Ihres Schmerzes zum Theile der Gedanke an Ihre Schwester ist, die nicht mehr auf dieser Erde weilt, und zum Theil, daß Sie diejenigen, welche Ihnen theuer sind, nicht bei Sich haben. Einige Augenblicke einer süßen Trauer sind wohl erlaubt; sorgen Sie indessen dafür, daß Ihr Geist dadurch nicht geschwächt werde und daß Ihre Gesundheit darunter nicht leide... Wenn es Ihnen unmöglich ist, jetzt eine Reise in Ihrem geliebten Vaterlande zu machen, so vergegenwärtigen Sie Sich den Gedanken, daß Sie ein anderes Mal diese schöne Freude für Ihr Herz haben werden. Es gibt wenige Menschen, welche nicht genöthigt sind, ihrer besonderen Lage eine unendliche Menge von Opfern zu bringen; auch Sie haben die Ihrigen zu bringen, und Gott, der dies so gewollt hat, wird Ihnen auch die Kraft geben, welche Sie nöthig haben. Bitten Sie ihn darum; ich kann Sie aus Erfahrung versichern, daß das Gebet das wirksamste Mittel gegen die Traurigkeit ist. Ohne Zweifel wissen Sie das auch. Es gab eine Zeit, wo das Beten mir als etwas Gemeines vorkam; denn ich wußte, daß unsere beklagenswerthe Philosophie es dafür erklärte. Es schien mir hinreichend, wenn man nur ein unbestimmtes Gefühl der Anbetung gegen das höchste Wesen hätte, hielt es aber für etwas Ueberflüssiges, ihm meine Noth und das Bedürfniß seines Beistandes vorzusagen. Allein ich irrte mich; ich habe mich unterdessen überzeugt, es sei sein Wille, daß wir zu ihm sprechen; denn nur dadurch, daß wir zu ihm sprechen, werden wir von jener Liebe durchdrungen, welche wir ihm schuldig sind. Eine Folge dieser Liebe ist, daß wir zu der Einsicht gelangen, es sei unsere Pflicht, uns freiwillig in unser Schicksal zu ergeben, und alle jene Opfer darzubringen, welche unsere besondere Lage verlangt.

„Sie klagen Sich an, Sie seien nicht dankbar genug gegen diesen so gütigen Gott, der Ihnen so viele Mittel verliehen habe, glücklich zu sein, während Andere.... O, wir alle können in der That dasselbe sagen! Wohlan denn, arbeiten wir an unserer Vervollkommnung. Unser armes Herz wird immerdar der Trauer auf Erden ausgesetzt sein; allein bekämpfen wir diese Stimmung, die von der Vernunft so wenig gebilligte Anlage, welche so wenig mit unserm Bekenntniß, daß wir Kinder Gottes seien, übereinstimmt, und der zufolge wir alles wollen müssen, was er will. Hätten wir diese Philosophie, welche erhabener ist, als alle menschlichen Philosophieen, wahrhaft in unserm Herzen, so, glaube ich, würden unsere Seufzer nur sehr selten sein, und auf unsern Lippen würde immer ein sanftes Lächeln, auch bei unsern größten Leiden, schweben.

„Ich, der ich Ihnen predige, bin unglücklicher Weise nicht weiser, als Sie; allein ich predige mir selbst, bete dann, und

auf diese Weise hoffe ich weiter zu kommen. Es scheint mir, mein Glaube würde kalt und wenig tröstend sein, wenn ich Protestant wäre. Mein Glück ist es, daß ich Katholik bin, und da ich Sie liebe, so bedaure ich Sie, daß Sie es nicht sind. Ach, welche Kraft der Gewißheit und des Trostes gibt es in unserm Glauben! — Ihr Schmerz wird hoffentlich durch Ihren Aufenthalt zu Tours bei jener vortrefflichen Frau, von welcher Sie mir mit so vieler Erkenntlichkeit reden, gelindert werden. Ich wünsche dieses sehr angelegentlich. — Sie sprechen davon, mir einige Bücher aus Frankreich zu schicken; möge das geschehen, und empfangen Sie schon jetzt meinen Dank dafür, im Falle dieses keine politische Schriften sind! Sie wissen, daß ich einigen Schrecken vor jener Wissenschaft habe, von der alle Parteien so großen Mißbrauch machen, wiewohl sie recht gut an ihrer Stelle sein könnte. Auch Sie scheinen mir zu den politischen Fanatikern nicht zu gehören; das freut mich, denn es taugt nichts. Adieu. Ich bin von ganzem Herzen ꝛc."

Bonn. Der Professor D. Möhler in Tübingen hat einen Ruf an die Universität München erhalten und angenommen.

Der Doctor der Philosophie Herr Friedrich H. Hugo Windischmann von Bonn hat die ihm angetragene Professur für die Exegese der heil. Schriften an der theologischen Lehranstalt zu Freisingen angenommen und wird dieselbe nach empfangener Priesterweihe in München im nächsten Winter-Semester antreten.

Der Professor der Theologie zu Bonn D. J. W. J. Braun ist von der Juristen-Facultät zu Würzburg zum Doctor beider Rechte, honoris causa, promovirt worden.

Der Fürst-Erzbischof zu Salzburg, D. Augustin Gruber, einer der würdigsten Prälaten Oestreichs, ist am 28. Juni in einem Alter von 72 Jahren mit Tod abgegangen.

Türkei. Nach der A. Z. befiehlt ein großherrlicher Ferman, der an alle Corps der regulären Truppen gerichtet ist, daß die denselben zugetheilten Christen, Officiere, Mediciner u. s. w., ihren Gottesdienst ungestört nach ihrem Ritus üben sollen. Man hat bereits in den Kasernen zu Konstantinopel und Adrianopel Capellen errichtet, in welchen alle Sonntage von christlichen Geistlichen der Kirchendienst gehalten wird.

Erzdiözese Köln.

Personal-Nachrichten aus derselben vom Monat März bis Ende Juni's 1835.

I. Austheilung der höhern hh. Weihen. A. Die h. Subdiakonats-Weihe empfingen: Am 6. April die Herren: B. G. Bayerle aus Düsseldorf, E. Bechem aus Köln, C. J. Büttgenbach aus Köln, J. H. Derichs aus Birgden, J. B. Desenfans aus Elsenborn, J. L. Essers aus Viersen, C. Fischer aus Grefrath, M. Gehlen aus Kalterherberg, F. Göbels aus Boschemich, H. M. D. Grüneschild aus Aachen, F. A. J. Hamacher aus Düsseldorf, Q. Hilgers aus Weywertz, P. J. Hüllencremer aus Haaren, F. X. A. H. J. Jakobs aus Aachen, J. H. Jost aus Büllingen, K. Kann aus Rheinbach, A. F. H. W. Keberlet aus Düsseldorf, L. Kempen aus Altdorf, W. Kuhl aus Köln, J. A. Löhr aus Köln, C. Mohren aus Langerwehe, P. J. Müller aus Deutz, H. J. Nelles aus Tondorf, J. M. Offermann aus Köln, J. H. Peduzio aus Simmerath, M. F. J. Ramacher aus Bilk, P. J. T. Rumpen aus Aachen, J. M. Schloßmacher aus Heinsberg, F. J. Schmitz aus Neuß, L. H. Schönen aus Aachen, P. J. D. H. Siebold aus Corneli-Münster, C. Stein aus Volkhoven, J. H. Stöveken aus Rheine, J. M. Thoma aus Kalterherberg, M. K. Thönissen aus Erkelenz, J. J. Vogt aus Euskirchen, J. J. Wallpott aus Köln, J. G. Weber aus Corneli-Münster; am 24. April Hr. J. W. Schmitz aus Langerwehe.

B. Die h. Diakonats-Weihe empfingen: Am 27. April alle unter A. genannten Subdiakonen.

C. Die h. Priesterweihe empfingen: Am 28. April die Hrn.: F. Brandt aus Aachen, R. J. M. Clasen aus Düsseldorf, L. Cranen aus Braunsrath, J. P. J. Dardenne aus Aachen, J. H. Emans aus Köln, J. P. Granderath aus Gartzweiler, H. J. A. P. Habes aus Aachen, F. A. J. Hamacher aus Düsseldorf, J. W. J. Hosten aus Düsseldorf, J. W. H. Klinkenberg aus Aachen, G. H. Kochs aus Müntz, F. L. Krahe aus Burg, L. P. Klein aus Rö-

dingen, J. H. Lohe aus Hardenberg, J. H. J. Miniß aus Herbach, P. H. Mirbach aus Königswinter, J. W. Palm aus Aachen, J. P. Rademacher aus Waldenrath, P. Reber aus Köln, A. J. Schmitz aus Pannesheide, G. H. Schümmer aus Aachen, J. Th. Strerath aus Giesenkirchen, T. J. Wolff aus Ahrweiler, E. A. H. J. Zaun aus Immendorf; am 25. Juni Hr. N. H. J. Braun aus Aachen.

II. Sterbfälle: Am 10. März starb Hr. J. Elsen, Pfarrer zu Paffendorf, 77 Jahre alt; am 19. Hr. H. Buschmann, Pfarrer zu Amel, 64 Jahre alt; am 20. Hr. J. J. Webers, Pfarrer zu Esch, 70 Jahre alt; am 14. April Hr. J. F. Denis, Vicar zu Chodes, 86 Jahre alt; am 16. Hr. F. A. Ep. Schorn, in der Mariä-Capitols-Pfarre zu Köln, vormaliger Capuciner, 57 Jahre alt; am 17. Hr. F. C. Schenten, Vicar zu Boich, 87 Jahre alt; am 18. Hr. J. Schüppen, Primissar zu Vochem, ehemaliger Franciscaner, 83 Jahre alt; Hr. P. C. Schröteler, Beneficiat zu Distelrath, 35 Jahre alt; am 26. Hr. Q. Schmitz, Pfarrer zu Meyerode, 52 Jahre alt; am 29. Hr. J. S. W. Mittweg, Beneficiat am Siechenhause zu Rüttenscheid, ehemaliger Canonicus zu Essen, 79 Jahre alt; am 9. Mai Hr. J. Welter, in der Mariä-Pfarre zur Kupfergasse in Köln, vormals Cantor des Collegiat-Stiftes zur h. Ursula daselbst, 92 Jahre alt und Senior der Erzdiözesan-Geistlichkeit; am 11. Hr. C. Höller, ehemaliger Professus in Sayn; Hr. P. J. Statthalter, Pfarrer zu Grevenbroich, 63 Jahre alt; Hr. S. Breidenbender im Alexianer-Kloster zu Neuß, vormals Lector im Alexianer-Kloster zu Düsseldorf, 69 Jahre alt; am 13. Hr. T. Knöll, vormals Pfarrer zu Meckenheim, 65 Jahre alt; am 27. Hr. G. Werners, Pfarrer zu Rheidt, 69 Jahre alt; am 4. Juni Hr. N. J. Lyversberg, ehemaliger Canonich des St. Andreas-Stifts in Köln, 66 Jahre alt; am 24. Hr. J. J. Matare, Pfarrer zu Bäsweiler, 78 Jahre alt.

III. Entlassungen: Am 6. Mai ist Hr. Damian Wübbels wegen Altersschwäche von der Pfarre Hückeswagen entlassen worden; am 9. ist Hr. P. D. Dreesen wegen Altersschwäche von der Vicarie-Stelle zu Bäsweiler entlassen worden.

IV. Ernennungen: A. Zu Pfarrstellen: Am 1. März Hr. H. A. Hermanns, bisher Vicar zu Oberzier, zum Pfarrer daselbst; am 16. Hr. J. W. Wilden, bisher Pfarrer zu Callmuth, zum Pfarrer in Hückelhoven; am 30. Hr. H. J. Oberdörffer, bisher Vicar zu Neunkirchen, zum Pfarrer in Winterscheid; am 1. April Hr. J. P. Effertz, bisher Pfarrer zu Nemmenich, zum Pfarrer in Rüngsdorf; Hr. F. C. H. J. A. Clasen, bisher Pfarrer zu Frimmersdorf, zum Pfarrer in Paffendorf; Hr. W. Zenses, bisher Pfarrer zu Hergarten, zum

Pfarrer in Frimmersdorf; Hr. F. W. Stemmeler, bisher Vicar zu Müntz, zum Pfarrer in Nemmenich; Hr. M. Langer, bisher Pfarrer zu Weywertz, zum Pfarrer in Amel; Hr. J. Rech, bisher Vicar zu Deutz, zum Pfarrer in Eicks; Hr. J. H. Hynen, bisher Pfarrer in Hollerath, zum Pfarrer in Weywertz; am 16. Hr. J. Schippers, bisher Vicar zu Floisdorf, zum Pfarrer in Hergarten; am 22. Hr. W. S. Schreiber, bisher Pfarr-Verwalter zu Niederzündorf, zum Pfarrer daselbst; am 1. Mai Hr. G. van Wahnem, bisher Pfarrer und Landdechant zu Kerpen, zum Ober-Pfarrer in St. Martin zu Bonn; Hr. J. A. Toklot, bisher Vicar zur Mariä-Himmelfahrt in Köln, zum Pfarrer daselbst; Hr. L. A. Jöcken, bisher Pfarrer zu Frechen, zum Pfarrer in Kerpen; Hr. H. Dries, bisher Pfarrer zu Mackenbach, zum Pfarrer in Meyerode; Hr. M. A. Rütten, bisher Pfarrer zu Maubach, zum Pfarrer in Frechen; Hr. P. L. Bruders, bisher Vicar zum h. Martin in Bonn, zum Pfarrer in Esch; am 7. Hr. J. G. Berster, bisher Pfarrer zu Wissen, zum Pfarrer in Hückeswagen; am 16. Hr. N. Toussaint, bisher Vicar zu Möderscheid, zum Pfarrer in Hollerath; am 18. Hr. A. Meller, bisher Pfarr-Verwalter zu Oberzündorf, zum Pfarrer in Wahn; am 16. Juni Hr. J. Blum, bisher Vicar zu Nideggen, zum Pfarrer in Maubach.

B. Zu Vicarie-Stellen: Am 3. März Hr. A. J. A. Trebels, bisher Vicar in Reetz, zum Vicar in Einruhr; am 7. Hr. B. Cremer, bisher Vicar in Richterich, zum Vicar in Hemmersbach; Hr. J. M. Pangh, bisher Vicar in Nideggen, zum Vicar in Lendersdorf; am 23. Hr. J. C. Henseler, bisher Vicarie-Verwalter in Ueckerath, zum Vicar in Eicherscheid; am 22. Hr. L. Jg. J. Lutz, bisher Vicar zu Homberg, zum Vicar in Gerresheim; am 27. Hr. J. W. C. R. J. Bitter, ehemaliger Canonicus, zum Vicar in Wipperfürth; am 1. April Hr. J. P. Schmitz, bisher Vicar zu Glimbach, zum Vicar in Müntz; am 15. Hr. J. W. Schmitz, bisher zweiter Caplan in Deutz, zum ersten Caplan daselbst; am 30. Hr. J. M. Jansen, bisher Vicar zu Gangelt, zum zweiten Caplan in Deutz; Hr. M. Neumann, bisher Vicar zu Drove, zum Vicar in Boich; am 1. Mai Hr. J. W. Palm, neugeweihter Priester, zum Vicar in Uerdingen; Hr. L. Cranen, neugeweihter Priester, zum Vicar in Richterich; Hr. T. J. Wolff, neugeweihter Priester, zum Vicar in Mariä-Himmelfahrt zu Köln; Hr. J. J. Horst, bisher Vicar zu Weilerswist, zum Vicar in Berrendorf; Hr. H. H. Heicks, bisher Vicar zu Blatzheim, zum Vicar in Holzheim; Hr. J. F. Mees, bisher Vicar zu Worringen, zum Vicar in Blatzheim; am 2. Hr. F. Brandt, neugeweihter Priester, zum Vicar in Gangelt; Hr. J. W. H. Klinkenberg, neugeweihter Priester, zum Vicar in Arnoldsweiler;

Hr. J. P. Granderath, neugeweihter Priester, zum Vicar in Glimbach; Hr. G. H. Kochs, neugeweihter Priester, zum Vicar in Neukirchen-Hülchrath; Hr. J. H. J. Miniß, neugeweihter Priester, zum Vicar in Noerkempen; Hr. P. Reber, neugeweihter Priester, zum Vicar in Caster; Hr. J. Th. Strerath, neugeweihter Priester, zum Vicar in Gereonsweiler; Hr. J. H. Emans, neugeweihter Priester, zum Vicar in Worringen; Hr. E. A. H. J. Zaun, neugeweihter Priester, zum Vicar in Wichterich; Hr. L. P. Klein, neugeweihter Priester, zum Vicar in Höven: am 5. Hr. J. P. J. Dardenne, neugeweihter Priester, zum Vicar in St. Martin zu Bonn; Hr. H. J. A. P. Habes, neugeweihter Priester, zum Vicar in Prümmern; Hr. A. J. Schmitz, neugeweihter Priester, zum Vicar in Forst; Hr. J. Hages, bisher Oekonom im Waisenhause zu Köln, zum Vicar in Braunlauf; am 10. Hr. J. P. Rademacher, neugeweihter Priester, zum Vicar in Bäsweiler; am 15. Hr. P. H. Mirbach, neugeweihter Priester, zum Vicar in Weilerswist.